

Sezione di Filosofia

I testi sulla democrazia qui presentati sono stati scritti in epoche molto diverse e sono disposti in ordine cronologico. Sulla base delle tesi che vi sono sostenute, possono essere suddivisi in tre gruppi.

A) Testi che sostengono la superiorità della forma democratica di Stato: i brani tratti dal *Protagora* di Platone, dal *Contratto sociale* (1762) di Jean-Jacques Rousseau, da *Considerazioni sul governo rappresentativo* (1861) di John Stuart Mill e da *Democrazia sfigurata* (2014) di Nadia Urbinati.

Nel brano iniziale, il sofista Protagora illustra a Socrate, ricorrendo a un mito, il principio alla base della *Polis* democratica: l'eguale possesso da parte dei cittadini della virtù politica.

Rousseau e Mill esemplificano le due principali forme moderne di legittimazione del potere democratico: per Rousseau la democrazia (assembleare), che egli chiama "repubblica", è l'unica forma di Stato rispettosa della libertà degli individui, in quanto in essa questi si sottomettono solo alle leggi da loro volute (principio di autonomia); per Mill la democrazia (rappresentativa) è la migliore forma di governo perché favorisce il benessere collettivo e lo sviluppo della personalità individuale. Rousseau mette l'accento sul valore intrinseco della procedura democratica, Mill sugli effetti benefici della sua adozione.

Urbinati, infine, evidenzia il legame necessario, in una democrazia autentica, fra principio di maggioranza e rispetto dei diritti individuali.

B) Testi che avanzano una tesi contraria alla democrazia: quelli tratti dalla *Repubblica* di Platone e dal *Leviatano* (1551) di Thomas Hobbes. Questi due brani espongono classiche argomentazioni del pensiero antidemocratico: la democrazia (intesa nella sua forma assembleare) è resa impossibile o dannosa dall'incompetenza, dalla volubilità e dall'intemperanza della maggioranza dei cittadini, che danno luogo a conflitti e a un potere statale debole e irrazionale, in balia dei demagoghi e prossimo all'anarchia.

Per quanto riguarda Hobbes, il suo rifiuto della democrazia non è per lui in contrasto con l'idea che il fondamento dello Stato sia, in una prospettiva contrattualista, il consenso dei sudditi.

C) Testi che, pur non sostenendo una tesi chiaramente antidemocratica, mettono in luce aspetti problematici della democrazia: i brani tratti dalla *Politica* di Aristotele e da *La democrazia in America* (1835 e 1840) di Alexis de Tocqueville.

Aristotele, muovendo, come Platone, dalla considerazione della democrazia come forma degenerata di Stato, analizza diversi tipi di democrazia, guardando con un certo favore a quelli più moderati e rispettosi delle leggi.

Infine, Tocqueville, alla luce dello studio del primo grande Stato democratico, gli Stati Uniti, che prefigura la democrazia di massa, si distanzia dall'idea tradizionale secondo cui i difetti congeniti della democrazia siano la sua debolezza e conflittualità, vedendovi piuttosto il rischio di una stabile e irresistibile tirannia dell'opinione della maggioranza.

Questa suddivisione dei brani non corrisponde necessariamente a quella dei loro autori: ad esempio, sia Mill, sia Tocqueville sono pensatori liberali; altrove pure Mill rileva, come Tocqueville, i lati negativi di certe forme di democrazia, come quella proposta da Rousseau; Tocqueville, da parte sua, riconosce anche i pregi della democrazia, se pluralistica e rispettosa delle libertà individuali.

PLATONE, *Protagora* 320c-323a.

XI. *Protagora*: Ci fu un tempo in cui esistevano gli dei, ma non le stirpi mortali. Quando giunse anche per queste il momento fatale della nascita, gli dei le plasmarono nel cuore della terra, mescolando terra, fuoco e tutto ciò che si amalgama con terra e fuoco. Quando le stirpi mortali stavano per venire alla luce, gli dei ordinarono a Prometeo e a Epimeteo di dare con misura e distribuire in modo opportuno a ciascuno le facoltà naturali. Epimeteo chiese a Prometeo di poter fare da solo la distribuzione: «Dopo che avrò distribuito - disse - tu controllerai». Così, persuaso Prometeo, iniziò a distribuire. Nella distribuzione, ad alcuni dava forza senza velocità, mentre donava velocità ai più deboli; alcuni forniva di armi, mentre per altri, privi di difese naturali, escogitava diversi espedienti per la sopravvivenza. Ad esempio, agli esseri di piccole dimensioni forniva una possibilità di fuga attraverso il volo o una dimora sotterranea; a quelli di grandi dimensioni, invece, assegnava proprio la grandezza come mezzo di salvezza. Secondo questo stesso criterio distribuiva tutto il resto, con equilibrio. Escogitava mezzi di salvezza in modo tale che nessuna specie potesse estinguersi. Procurò agli esseri viventi possibilità di fuga dalle reciproche minacce e poi escogitò per loro facili espedienti contro le intemperie stagionali che provengono da Zeus. Li avvolse, infatti, di folte peli e di dure pelli, per difenderli dal freddo e dal caldo eccessivo. Peli e pelli costituivano inoltre una naturale coperta per ciascuno, al momento di andare a dormire. Sotto i piedi di alcuni mise poi zoccoli, sotto altri unghie e pelli dure e prive di sangue. In seguito procurò agli animali vari tipi di nutrimento, per alcuni erba, per altri frutti degli alberi, per altri radici. Alcuni fece in modo che si nutrissero di altri animali: concesse loro, però, scarsa prolificità, che diede invece in abbondanza alle loro prede, offrendo così un mezzo di sopravvivenza alla specie. Ma Epimeteo non si rivelò bravo fino in fondo: senza accorgersene aveva consumato tutte le facoltà per gli esseri privi di ragione. Il genere umano era rimasto dunque senza mezzi, e lui non sapeva cosa fare. In quel momento giunse Prometeo per controllare la distribuzione, e vide gli altri esseri viventi forniti di tutto il necessario, mentre l'uomo era nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi. Intanto era giunto il giorno fatale, in cui anche l'uomo doveva venire alla luce. Allora Prometeo, non sapendo quale mezzo di salvezza procurare all'uomo, rubò a Efesto e ad Atena la perizia tecnica, insieme al fuoco - infatti era impossibile per chiunque ottenerla o usarla senza fuoco - e li donò all'uomo. All'uomo fu

concessa in tal modo la perizia tecnica necessaria per la vita, ma non la virtù politica. Questa si trovava presso Zeus, e a Prometeo non era più possibile accedere all'Acropoli, la dimora di Zeus, protetta da temibili guardie. Entrò allora di nascosto nella casa comune di Atena ed Efesto, dove i due lavoravano insieme. Rubò quindi la scienza del fuoco di Efesto e la perizia tecnica di Atena e le donò all'uomo. Da questo dono derivò all'uomo abbondanza di risorse per la vita, ma, come si narra, in seguito la pena del furto colpì Prometeo, per colpa di Epimeteo.

XII. Allorché l'uomo divenne partecipe della sorte divina, in primo luogo, per la parentela con gli dei, unico fra gli esseri viventi, cominciò a credere in loro, e innalzò altari e statue di dei. Poi subito, attraverso la tecnica, articolò la voce con parole, e inventò case, vestiti, calzari, giacigli e l'agricoltura. Con questi mezzi in origine gli uomini vivevano sparsi qua e là, non c'erano città; perciò erano preda di animali selvatici, essendo in tutto più deboli di loro. La perizia pratica era di aiuto sufficiente per procurarsi il cibo, ma era inadeguata alla lotta contro le belve (infatti gli uomini non possedevano ancora l'arte politica, che comprende anche quella bellica). Cercarono allora di unirsi e di salvarsi costruendo città; ogni volta che stavano insieme, però, commettevano ingiustizie gli uni contro gli altri, non conoscendo ancora la politica; perciò, disperdendosi di nuovo, morivano. Zeus dunque, temendo che la nostra specie si estinguesse del tutto, inviò Hermes per portare agli uomini rispetto e giustizia, affinché fossero fondamenti dell'ordine delle città e vincoli d'amicizia. Hermes chiese a Zeus in quale modo dovesse distribuire rispetto e giustizia agli uomini: «Devo distribuirli come sono state distribuite le arti? Per queste, infatti, ci si è regolati così: se uno solo conosce la medicina, basta per molti che non la conoscono, e questo vale anche per gli altri artigiani. Mi devo regolare allo stesso modo per rispetto e giustizia, o posso distribuirli a tutti gli uomini?». «A tutti - rispose Zeus - e tutti ne siano partecipi; infatti non esisterebbero città, se pochi fossero partecipi di rispetto e giustizia, come succede per le arti. Istituisci inoltre a nome mio una legge in base alla quale si uccida, come peste della città, chi non sia partecipe di rispetto e giustizia». Per questo motivo, Socrate, gli Ateniesi e tutti gli altri, quando si discute di architettura o di qualche altra attività artigianale, ritengono che spetti a pochi la facoltà di dare pareri e non tollerano, come tu dici - naturalmente, dico io - se qualche profano vuole intromettersi. Quando invece deliberano sulla virtù politica - che deve basarsi tutta su giustizia e saggezza - ascoltano il parere di chiunque, convinti che tutti siano partecipi di questa virtù, altrimenti non ci sarebbero città. Questa è la spiegazione, Socrate.

PLATONE, *Repubblica*, Libro VIII

[...]

X. «Ora, a quanto pare, bisogna esaminare come nasce la democrazia e qual è il suo carattere, per conoscere a sua volta il carattere dell'uomo corrispondente e sottoporlo al vaglio».

«Potremmo seguire il nostro solito procedimento», suggerì. «E il passaggio dall'oligarchia alla democrazia», domandai, «non è forse determinato dall'insaziabilità del bene che si propone quel regime, ossia di dover accumulare ricchezze a ogni costo?» «In che senso?» «I governanti, credo, dato che nell'oligarchia detengono il potere grazie al possesso di molte ricchezze, non vogliono frenare con la legge i giovani intemperanti e impedire loro di spendere e dilapidare le proprie sostanze, per diventare ancora più ricchi e onorati comprando i loro beni e prestando a interesse».

«Sì, soprattutto per questo». «E non è ormai evidente che in uno Stato i cittadini non possono apprezzare la ricchezza e insieme essere sufficientemente temperanti, ma è inevitabile che trascurino o l'una o l'altra cosa?» «È ben evidente», rispose. «Così i regimi oligarchici talvolta hanno ridotto in povertà uomini non ignobili trascurandoli e permettendo loro di darsi all'intemperanza». «Certo». «Costoro dunque, a mio parere, se ne stanno in città forniti di pungiglione e ben armati, alcuni pieni di debiti, altri privati dei diritti civili, altri ancora nell'una e nell'altra situazione; pieni di odio e desiderosi di colpire, tra gli altri, soprattutto chi possiede i loro beni, essi aspirano a una rivoluzione». «È così». «Gli affaristi, chini sul loro mestiere, sembra che non li vedano neanche, e con il denaro che accumulano feriscono chiunque ceda loro; e moltiplicando i frutti del loro capitale generano nella città un gran numero di fuchi e miserabili». «E come potrebbe essere altrimenti?».

[...] «Ed essi stessi non si curano d'altro che degli affari, e non si preoccupano affatto della virtù più che dei poveri?». «No davvero». «In queste condizioni, quando i governanti e i sudditi vengono a contatto tra loro in viaggio o in qualche altra occasione d'incontro, nelle feste, nelle spedizioni militari, durante una navigazione o una guerra combattuta assieme, oppure quando si osservano a vicenda nei momenti stessi di pericolo, i poveri non sono affatto disprezzati dai ricchi, ma spesso un uomo povero robusto e abbronzato, schierato in battaglia accanto a un ricco allevato all'ombra e coperto di molto grasso superfluo, lo vede tutto ansante e in difficoltà. Non pensi allora che attribuisca la ricchezza di persone simili alla viltà dei poveri come lui, e che i poveri, quando si incontrano in privato, si riferiscano l'un l'altro: "Quegli uomini

sono in nostra balia, perché non valgono nulla"?» «Per quanto mi riguarda», rispose, «so bene che fanno così». «Come dunque a un corpo debole basta ricevere una piccola spinta dall'esterno per ammalarsi, e talvolta è indisposto anche senza cause esterne, così anche la città che si trova in una situazione analoga si ammala ed è in conflitto con se stessa per un futile motivo, mentre gli uni invocano l'alleanza di una città oligarchica o gli altri quella di una città democratica, e talvolta scoppia la rivolta anche senza interventi esterni?» «E come!». Pertanto la democrazia, a mio parere, nasce quando i poveri, riportata la vittoria sulla fazione avversaria, uccidono gli uni e mandano in esilio gli altri, e dividono con i rimanenti a parità di condizioni il governo e le cariche, che per lo più vengono assegnate tramite sorteggio». «Questo regime», disse, «è in effetti la democrazia, sia che nasca in seguito a una lotta armata, sia che gli avversari vadano in esilio per paura».

XI. «E in che modo si governano costoro?», domandai. «E quali caratteri ha un regime simile? È chiaro che l'individuo corrispondente si rivelerà democratico». «È chiaro», rispose. «Innanzitutto i cittadini sono liberi, la città si riempie di libertà e di franchezza, e c'è la possibilità di fare ciò che si vuole?» «Così almeno si dice», rispose. «Ma è evidente che, dove esiste licenza, ciascuno potrà organizzare la propria vita come gli pare». «È evidente». «Perciò in questa città si può trovare gente d'ogni risma». «Come no?» «Può darsi», osservai, «che questa sia la costituzione migliore: come un mantello trapunto d'ogni colore, così anch'essa, screziata di tutti i caratteri, può apparire bellissima. E forse», continuai, «molti potranno giudicarla bellissima, come i fanciulli e le donne che contemplan la varietà». «Certo», disse. «E qui, beato amico», aggiunsi, «è agevole cercare una forma di governo». «Perché?» «Perché a causa della licenza ha in sé ogni genere di governo, e probabilmente chi vuole istituire uno Stato, come facciamo noi ora, deve recarsi in una città democratica e scegliere la forma di governo che gli piace, come se si recasse a una fiera delle costituzioni, e fondare il suo Stato in base a questa scelta». «Forse i modelli non gli mancherebbero davvero», disse. «Il fatto che in questa città», proseguì, «non ci sia nessun obbligo di governare neanche se si è in grado di farlo, né di essere governati se non lo si vuole, né di combattere quando si è in guerra, né di mantenere la pace quando la mantengono gli altri, se non lo si desidera, e d'altra parte si possa stare al potere e amministrare la giustizia, nel caso venga in mente di farlo, anche se una legge lo impedisce: questo modo di vivere non è divinamente piacevole sul momento?»

«Forse», rispose, «almeno sulle prime». «E non è graziosa la mitezza di certe sentenze? Non hai mai visto in una simile forma di governo uomini condannati a morte o all'esilio, che non di meno rimangono in città e si aggirano in mezzo agli altri come degli eroi, quasi che nessuno se ne preoccupasse o li vedesse?» «Ne ho visti molti!», rispose. «E veniamo all'indulgenza e al totale lassismo propri della democrazia, per non dire il disprezzo di quei principi che abbiamo esposto con tanto rispetto quando fondavamo la città. Allora dicevamo che un individuo, a meno di non avere una natura straordinaria, non potrebbe diventare un uomo onesto se fin da bambino non praticasse giochi belli e non attendesse a ogni simile occupazione. Ora invece con quanta disinvoltura la democrazia calpesta tutto ciò e non si cura della condotta morale di chi si accosta alla politica, ma lo onora solo che proclami di essere favorevole al popolo!». «Un regime veramente nobile!», osservò. «La democrazia», dissi, «avrà dunque queste e altre caratteristiche analoghe, e a quanto pare sarà una forma di governo piacevole, anarchica e variegata, che dispensa una certa qual uguaglianza a ciò che è uguale come a ciò che non lo è». «Parli di cose ben note!», esclamò.

XII. «Considera dunque», proseguì, «qual è, nella sfera individuale, l'uomo democratico. O bisogna prima esaminare, come abbiamo fatto per la forma di governo, in che modo nasce?» «Sì », rispose. «Forse nel modo seguente: da quell'oligarca avaro non potrebbe, come penso, nascere un figlio allevato dal padre secondo le sue abitudini?» «Perché no?» «Anche costui, quindi, reprime a forza i suoi piaceri dispendiosi, che non procurano ricchezza e sono appunto chiamati non necessari». «È chiaro», disse. «Vuoi dunque», ripresi, «che per non discutere alla cieca definiamo innanzitutto quali sono i desideri necessari e quali no?» «Sono d'accordo», rispose. «E non è giusto chiamare necessari quelli che non siamo in grado di respingere e quelli che, una volta soddisfatti, ci procurano giovamento? La nostra natura deve provare di necessità sia gli uni sia gli altri desideri. O no?» «Certamente». «Giustamente quindi applicheremo ad essi il concetto di necessario». «Giustamente». «E non avremmo ragione a definire non necessari tutti quelli che invece si possono rimuovere, se ci si abitua fin da giovani, e la cui azione non produce niente di buono, anzi talvolta genera effetti contrari?» «Sì, avremmo ragione». «Dobbiamo quindi scegliere un esempio di entrambe le categorie, per farcene un'idea generale?» «Certo, conviene». «Il desiderio di mangiare pane e companatico fino a raggiungere la salute e il benessere non sarà forse necessario?» «Credo di sì ». «In tal caso il

desiderio del pane è necessario sotto entrambi gli aspetti, sia perché è utile sia perché è in grado di mantenere in vita». «Sì ». «Quello del companatico invece è necessario se contribuisce in qualche modo al benessere fisico». «Precisamente». «E il desiderio che va oltre e ricerca cibi diversi da questi, benché si possa eliminare dalla maggior parte degli uomini, se viene frenato sin dalla giovane età con l'educazione, e che è dannoso sia al corpo sia all'anima agli effetti della saggezza e della temperanza? Non sarebbe giusto chiamarlo non necessario?» «Anzi, giustissimo!». «Diremo quindi che questi desideri sono dispendiosi, quelli invece sono utili, in quanto servono alle nostre attività?» «Sicuro!». «Diremo la stessa cosa a proposito dei piaceri amorosi e degli altri?» «Sì, la stessa cosa». «Ebbene, l'uomo che poco fa abbiamo chiamato fuco non è forse quello che, come s'è detto, si fa dominare dai piaceri e dai desideri non necessari e ne è ricolmo, mentre l'uomo da noi definito avaro e oligarchico è quello dominato dai piaceri necessari?» «Ma certo!».

XIII. «Torniamo dunque a descrivere», ripresi, «come l'uomo democratico nasce dall'oligarchico. Mi pare che di solito avvenga così». «Come?» «Quando un giovane, allevato come abbiamo detto prima, ossia in modo rozzo e gretto, gusta il miele dei fuchi e frequenta belve focose e terribili, capaci di procurare svariati piaceri d'ogni sorta e qualità, sta' sicuro che allora il suo temperamento oligarchico comincia a mutarsi in democratico». «È del tutto inevitabile», disse. «Ebbene, come la città si trasformava perché una delle due fazioni riceveva aiuto da un alleato esterno, in virtù della reciproca affinità, così anche il giovane si trasforma per l'intervento esterno di un genere di desideri affini e simile a uno dei due generi presenti in lui?» «Senz'altro». «Ma se la sua parte oligarchica riceve a sua volta un aiuto, o dal padre o dagli altri familiari che lo redarguiscono e lo rimproverano, allora, credo, scoppia nel suo intimo una rivoluzione, un controrivoluzione e un conflitto con se stesso». «Certamente». «E talvolta, penso, la parte democratica cede a quella oligarchica, e alcuni dei suoi desideri scompaiono, altri ancora vengono banditi, in virtù di un certo pudore che rinasce nell'anima del giovane, il quale ritorna a una vita ordinata». «Sì, talvolta accade questo», disse. «Ma altre volte, immagino, per l'insipienza dell'educazione paterna si sviluppano e acquistano forza molti altri desideri affini a quelli messi al bando». «Sì, di solito accade questo». «Essi dunque lo trascinano verso le solite compagnie, e le loro unioni clandestine ne partoriscono molti altri». «Certo». «Alla fine, penso, conquistano la rocca dell'anima del giovane, rendendosi conto che è vuota di cognizioni, nobili

occupazioni e discorsi veri, che nelle menti degli uomini cari agli dèi sono le sentinelle e i guardiani migliori». «E di gran lunga!», esclamò. «E al loro posto, immagino, accorrono a occupare quello stesso luogo discorsi e opinioni mendaci e arroganti». «Senza dubbio», disse. «E il giovane non tornerà ad abitare apertamente presso quei Lotofagi? E se da parte dei familiari giunge un qualche aiuto alla parte economa della sua anima, quei discorsi arroganti, sbarrate in lui le porte delle mura regali, non lasciano entrare i soccorsi e non accolgono come ambasciatori i discorsi di cittadini più anziani, ma siccome nella battaglia sono proprio loro a prevalere, mandano in disonorevole esilio il pudore affibbiandogli il nome di dabbennaggine, bandiscono la temperanza chiamandola viltà e coprendola di fango, e persuadendo il giovane che la misura e le spese regolate sono indice di rozzezza e meschinità le spediscono oltre confine, sostenuti da molti desideri inutili?» «Proprio così ». «Dopo aver svuotato e pulito di queste virtù l'anima di chi è in loro potere, la iniziano ai grandi misteri; poi vi introducono, splendidamente incoronate e accompagnate da un coro solenne, la tracotanza, l'anarchia, la dissolutezza e l'impudenza, celebrandole e ricoprendole di nomi carezzevoli: la tracotanza la chiamano buona educazione, l'anarchia libertà, la dissolutezza magnificenza, l'impudenza coraggio. Non è pressappoco così », chiesi, «che un giovane allevato tra i desideri necessari si trasforma fino a liberare e scatenare i piaceri non necessari e inutili?» «Certo, ed è ben evidente!», rispose. «In seguito un uomo simile, immagino, vive spendendo denaro, fatica e tempo non meno per i piaceri non necessari che per quelli necessari; ma se è fortunato e non cade in preda a un eccessivo delirio, anzi, una volta che è divenuto più anziano ed è passato il grosso della buriana, accoglie parte delle virtù bandite e non si arrende totalmente ai vizi che hanno preso il loro posto, allora passa la vita stabilendo una condizione di parità tra i piaceri e assegnando la signoria di se stesso al piacere di turno, quasi l'avesse ottenuta in sorte, fin che non ne è sazio, senza disprezzarne alcuno, ma nutrendoli tutti in ugual modo». «Senz'altro». «Inoltre», aggiunsi, «non accetta un discorso vero e non lo lascia entrare nella sua guarnigione, se per caso qualcuno gli dice che alcuni piaceri riguardano i desideri nobili e onesti, altri quelli malvagi, e che bisogna coltivare e apprezzare gli uni, punire e reprimere gli altri; ma nega il suo assenso a tutto ciò e sostiene che tutti i piaceri sono uguali e meritano lo stesso apprezzamento». «Con una tale disposizione d'animo», disse, «si comporta davvero così ». «Pertanto», ripresi, «egli trascorre i suoi giorni a compiacere il primo desiderio che gli capita: ora si ubriaca al suono dei flauti, poi beve acqua e segue una cura

dimagrante, ora fa ginnastica, talvolta invece se ne sta in ozio e si disinteressa di tutto, e in certi momenti vuole dare persino l'impressione di studiare la filosofia. Spesso prende parte alla vita pubblica e salta su a dire e a fare la prima cosa che gli viene in mente; e se per caso emula qualche uomo di guerra, si volge in questa direzione, se invece emula qualche affarista, si volge da quest'altra parte. Nessun ordine o costrizione regola la sua vita, alla quale si attiene di continuo chiamandola piacevole, libera e beata». «Hai descritto perfettamente la vita di un uomo egualitario», disse. «Credo pure», proseguì, «che sia multiforme e piena di tantissime abitudini, e che quest'uomo sia bello e vario come quella città; molti uomini e molte donne potrebbero invidiarlo per la sua vita, in quanto egli racchiude in sé tantissimi modelli di governi e di comportamenti». «Costui è fatto proprio così », disse. «Vogliamo dunque ascrivere un individuo simile alla democrazia, così da poterlo correttamente definire democratico?» «Ascriviamolo», rispose.

XIV. «Ora», ripresi, «ci resterebbe da descrivere la più bella forma di governo e il migliore individuo: la tirannide e il tiranno». «Certamente», disse. «Ebbene, caro amico, qual è il carattere della tirannide? è pressoché evidente che si tratta di un trapasso dalla democrazia». «Sì, è evidente». «Quindi la tirannide nasce dalla democrazia allo stesso modo in cui questa nasce dall'oligarchia?» «In che modo?» «Il bene che i cittadini si proponevano», spiegai, «e per il quale avevano istituito l'oligarchia era la ricchezza eccessiva: non è vero?» «Sì ». «Ma l'insaziabile brama di ricchezza e la noncuranza d'ogni altro valore a causa dell'affarismo l'hanno portata alla rovina». «È vero» disse. «E anche la disgregazione della democrazia non è provocata dall'insaziabile brama di ciò che si prefigge come bene?» «E che cosa, secondo te, si prefigge?» «La libertà», risposi. «In una città democratica sentirai dire che questo è il bene supremo e quindi chi è libero per natura dovrebbe abitare soltanto là». «In effetti si ripete spesso questa sentenza», osservò. «Come stavo per chiederti», proseguì, «non sono dunque la brama insaziabile e la noncuranza d'ogni altro valore a trasformare questa forma di governo e a prepararla ad avere bisogno della tirannide?» «In che senso?», domandò. «A mio parere, quando una città democratica, assetata di libertà, viene ad essere retta da cattivi coppieri, si ubriaca di libertà pura oltre il dovuto e perseguita i suoi governanti, a meno che non siano del tutto remissivi e non concedano molta libertà, accusandoli di essere scellerati e oligarchici». «Sì », disse, «fanno questo». «E ricopre d'insulti», continuai, «coloro che si mostrano obbedienti alle autorità,

trattandoli come uomini di nessun valore, contenti di essere schiavi, mentre elogia e onora in privato e in pubblico i governanti che sono simili ai sudditi e i sudditi che sono simili ai governanti. In una tale città non è inevitabile che la libertà tocchi il suo culmine?» «Come no?» «Inoltre, mio caro», aggiunsi, «l'anarchia penetra anche nelle case private e alla fine sorge persino tra gli animali». «In che senso possiamo dire una cosa simile?», domandò. «Nel senso», risposi, «che ad esempio un padre si abitua a diventare simile al figlio e a temere i propri figli, il figlio diventa simile al padre e pur di essere libero non ha né rispetto né timore dei genitori; un meteco si eguaglia a un cittadino e un cittadino a un meteco, e lo stesso vale per uno straniero». «In effetti accade questo», disse. «E accadono altri piccoli inconvenienti dello stesso tipo: in una tale situazione un maestro ha paura degli allievi e li lusinga, gli allievi dal canto loro fanno poco conto sia dei maestri sia dei pedagoghi; insomma, i giovani si mettono alla pari dei più anziani e li contestano a parole e a fatti, mentre i vecchi, abbassandosi al livello dei giovani, si riempiono di facezie e smancerie, imitando i giovani per non sembrare spiacevoli e dispotici». «Precisamente», disse. «In una città come questa», seguitai, «caro amico, il limite estremo della libertà a cui può giungere il volgo viene toccato quando gli uomini e le donne comprati non sono meno liberi dei loro compratori. E per poco ci dimenticavamo di dire quanto sono grandi la parità giuridica e la libertà degli uomini nei confronti delle donne e delle donne nei confronti degli uomini!». «Dunque», fece lui, «con Eschilo "diremo quel ch'ora ci venne al labbro"?» «È appunto ciò che sto dicendo», risposi: «nessuno, a meno di non constatarlo di persona, potrebbe convincersi di quanto la condizione degli animali domestici sia più libera qui che altrove. Le cagne, secondo il proverbio, diventano esattamente come le loro padrone, i cavalli e gli asini, abituati a procedere con grande libertà e fierezza, urtano per la strada chiunque incontrino, se non si scansa, e parimenti ogni altra cosa si riempie di libertà». «Stai raccontando il mio sogno», disse, «perché anche a me, quando vado in campagna, spesso capita proprio questo». «Ma non capisci», domandai, «che la somma di tutti questi elementi messi insieme rammollisce l'anima dei cittadini a tal punto che, se si prospetta loro un minimo di sudditanza, si indignano e non lo sopportano? Tu sai che finiscono per non curarsi neppure delle leggi, scritte e non scritte, affinché tra loro non ci sia assolutamente alcun padrone». «E come se lo so!», rispose.

XV. «Dunque, amico mio», dissi, «questo mi sembra l'inizio bello e vigoroso

da cui nasce la tirannide». «Davvero vigoroso!», esclamò. «Ma che cosa succede dopo?» «Lo stesso malanno», continuai, «che si manifesta nell'oligarchia portandola alla rovina, nasce anche nella democrazia, più forte e violento a causa della licenza, e la asservisce. In effetti l'eccesso produce di solito un grande mutamento in senso contrario, nelle stagioni, nelle piante, negli animali e non ultimo anche nelle forme di governo». «È naturale», disse. «Infatti l'eccessiva libertà non sembra mutarsi in altro che nell'eccessiva schiavitù, tanto per il singolo quanto per la città». «Sì, è naturale». «Ed è quindi naturale», ripresi, «che la tirannide si formi solo dalla democrazia, ossia che dall'estrema libertà si sviluppi la schiavitù più grave e più feroce». «È logico», disse. «Tu però», continuai, «non mi stavi chiedendo questo, bensì qual è quello stesso malanno che nasce nell'oligarchia e nella democrazia asservendole». «È vero», confermò. «Ebbene», dissi, «io intendevo parlare di quella razza di uomini pigri e spendaccioni, i più coraggiosi in testa e i più vili al seguito: noi paragoniamo gli uni ai fuchi dotati di pungiglione, gli altri a quelli che ne sono privi». «E con ragione!», esclamò. «Questi due gruppi», ripresi, «nascono in ogni regime e vi creano scompiglio, come nel corpo la flemma e la bile; perciò il buon medico e legislatore della città, non meno di un esperto apicoltore, deve prendere per tempo le sue precauzioni, innanzitutto per impedire che nascano, e se nascono perché siano recisi al più presto assieme ai loro favi». «Sì, per Zeus, proprio così!», disse. «Quindi», proseguì, «per scorgere più distintamente il nostro obiettivo, procediamo in questo modo». «Come?» «Dividiamo una città democratica in tre parti, cosa che del resto corrisponde alla realtà. La prima, se non erro, è quella classe che nasce qui non meno che nella città oligarchica a causa della licenza». «È così». «Ma in questo regime è molto più violenta che in quello». «In che senso?» «Là rimane inesperta e debole perché non viene apprezzata, anzi viene tenuta lontano dalle cariche; nella democrazia invece questa, salvo pochi casi, è la classe dirigente e la sua parte più violenta parla e agisce, mentre gli altri, seduti attorno alle tribune, ronzano e non tollerano chi contraddice. Così in un simile regime tutto è amministrato da questa classe, con poche eccezioni». «Precisamente», disse. «C'è poi un'altra classe che si distingue sempre dal volgo». «Quale?» «Quando tutti si danno agli affari, le persone dalla natura più equilibrata diventano di solito molto ricche». «È logico». «E da lì, penso, i fuchi ricavano facilmente la massima quantità di miele da suggerire». «E come potrebbero suggerire da chi ha poche sostanze?», replicò. «E questi, credo, sono i ricchi che vengono chiamati erba dei fuchi». «Più o meno», disse.

XVI. «La terza classe sarebbe il popolo, composto da chi lavora in proprio e non partecipa agli affari pubblici, gente che non possiede un patrimonio cospicuo: ma nella democrazia questa è la classe più numerosa e più potente, quando si coalizza». «In effetti è così », disse; «ma non vuole farlo spesso, se non riceve un po' di miele!». «Eppure ne riceve sempre», replicai, «ogni volta che i governanti spogliano i cittadini abbienti dei loro averi e ne distribuiscono al popolo, tenendo per sé la parte maggiore». «Sì, lo riceve in questo modo», disse. Perciò le vittime di queste spoliazioni sono costrette a difendersi credo, parlando e agendo tra il popolo come meglio possono». «Come no?» «E allora, anche se non aspirano alla rivoluzione, sono accusati dagli altri di tendere insidie al popolo e di essere oligarchici». «Certo». «E alla fine, quando vedono che il popolo o tenta di danneggiarli non di sua iniziativa, ma perché è ignorante e viene ingannato dai calunniatori, allora, che lo vogliano o no, diventano veramente oligarchici non di loro iniziativa, ma perché quel fuco, pungendoli, produce anche questo male». «Senza dubbio». «Allora nascono le denunce, i processi e le contese reciproche». «Appunto». «Ma il popolo non ha sempre l'abitudine di mettere alla sua testa un solo individuo, di cui alimenta e accresce il potere?» «Sì, ha questa abitudine». «E allora», dissi, «è evidente che quando nasce un tiranno, germoglia dalla radice di un capo e non da un'altra». «E come se è evidente!». «E come inizia la trasformazione da capo a tiranno? Non è chiaro che ciò avviene quando il capo incomincia a comportarsi come nel mito che si racconta sul tempio di Zeus Liceo in Arcadia?» «Quale mito?», chiese. «Quello secondo il quale chi ha gustato viscere umane, tagliate e mescolate a quelle di altre vittime sacrificali, si trasforma inevitabilmente in lupo. Non hai mai sentito questa storia?» «Sì, certo». «Ebbene, allo stesso modo chi è stato messo a capo del popolo, se incontra una massa troppo obbediente, non si astiene dal sangue dei concittadini, ma con false accuse, come accade di solito, trascina l'avversario in tribunale e si macchia di un delitto togliendo la vita a un uomo, e gustando con lingua e bocca impure sangue della sua razza? e manda in esilio, condanna a morte e proclama cancellazioni di debiti e divisioni di terre? Non è forse inevitabile che dopo queste azioni un individuo simile sia destinato a cadere vittima dei suoi nemici o a diventare tiranno, trasformandosi da uomo in lupo?» «È del tutto inevitabile», rispose. «Ecco colui che lotta contro i possessori di beni!», esclamai. «Sì , eccolo». «E se viene esiliato e rimpatria a dispetto dei suoi nemici, non ritorna da perfetto tiranno?» «È ovvio». «Se però i nemici non riescono a scacciarlo o a ucciderlo calunniandolo di fronte alla cittadinanza,

meditano di farlo perire segretamente di morte violenta». «In genere le cose vanno così », confermò. «A questo punto tutti coloro che si sono spinti fin qui tirano fuori la famosa richiesta dei tiranni: chiedono al popolo delle guardie del corpo per garantire l'incolumità del loro difensore, nell'interesse del popolo stesso») «Certamente», disse. «E il popolo, penso, glielo concede, pieno di timore per lui e di fiducia per sé». «Sicuro». [...]«Ed è chiaro dunque che quel protettore non giace “grande in grande spazio”, ma che, dopo aver gettato giù molti altri, se ne sta ritto sul cocchio dello stato, da protettore fattosi tiranno completo». «Farà certo così», ammise.

Aristotele, *Politica*

LIBRO III

[...]

7. Fatte queste precisazioni, conviene studiare di seguito le forme di costituzione, quante sono di numero e quali, e dapprima quelle rette: definite queste, risulteranno chiare anche le deviazioni. Poiché costituzione significa lo stesso che governo e il governo è l'autorità sovrana dello Stato, è necessario che sovrano sia o uno solo o pochi o i molti. Quando l'uno o i pochi o i molti governano per il bene comune, queste costituzioni necessariamente sono rette, mentre quelle che badano all'interesse o di uno solo o dei pochi o della massa sono deviazioni: in realtà o non si devono chiamare cittadini quelli che <non> prendono parte al governo o devono partecipare dei vantaggi comuni. Delle forme monarchiche quella che tiene d'occhio l'interesse comune, siamo soliti chiamarla regno: il governo di pochi, e, comunque, di più d'uno, aristocrazia (o perché i migliori hanno il potere o perché persegue il meglio per lo stato e per i suoi membri); quando poi la massa regge lo stato badando all'interesse comune, tale forma di governo è detta col nome comune a tutte le forme di costituzione *politia*. (E questo riesce ragionevole: che uno o pochi si distinguano per virtù è ammissibile, ma è già difficile che molti siano dotati alla perfezione in ogni virtù, tutt'al più in quella militare, ché questa si trova veramente nella massa: di conseguenza in questa costituzione sovrana assoluta è la classe militare e perciò ne fanno parte quanti possiedono le armi.) Deviazioni delle forme ricordate sono, la tirannide del regno, l'oligarchia dell'aristocrazia, la democrazia della *politia*. La tirannide è infatti una monarchia che persegue l'interesse del monarca, l'oligarchia quello dei ricchi, la democrazia poi l'interesse dei poveri: al vantaggio della comunità non bada nessuna di queste.

8. Ma bisogna parlare un po' più a lungo sulla natura di ciascuna di queste costituzioni: l'argomento presenta alcune difficoltà ed è proprio di chi in ogni investigazione segue un metodo scientifico e non guarda solo all'aspetto pratico non tralasciare né trascurare alcunché, bensì chiarire la verità su ogni cosa. La tirannide, come s'è detto, è una monarchia che esercita potere dispotico sulla comunità politica: c'è oligarchia quando sono sovrani del regime coloro che hanno proprietà, democrazia, al contrario, quando lo sono coloro che non possiedono grandi proprietà, ma sono

poveri. La prima difficoltà riguarda la definizione. Supponiamo che i più, essendo ricchi, siano sovrani dello stato - e si ha democrazia quando sovrana è la massa: così pure che i poveri siano in minor numero dei ricchi e che, essendo più forti, siano sovrani del regime - e si dice che dove un piccolo numero di individui è sovrano, si ha l'oligarchia. In tali casi le definizioni date delle costituzioni non sembrerebbero esatte.

Ma anche se si mette in relazione da una parte ricchezza ed esiguità numerica, dall'altra povertà e massa, e su tale base si dà il nome alle costituzioni, oligarchia quella in cui i ricchi, pochi di numero, detengono il potere, democrazia quella in cui lo detengono i poveri che sono molti di numero, anche ciò comporta un'altra difficoltà. Come denomineremo le costituzioni ora descritte, l'una in cui i ricchi sono di più, l'altra in cui sono di meno i poveri ma entrambi sovrani del regime, se nessun'altra forma di costituzione esiste oltre quelle menzionate? Il ragionamento, dunque, sembra dimostrare che l'essere pochi o molti sovrani del regime è un elemento accidentale, l'uno delle oligarchie, l'altro delle democrazie, dovuto al fatto che i ricchi sono pochi e i poveri sono molti dovunque (sicché ne viene che i motivi suddetti non siano (motivi) di differenza) mentre ciò per cui realmente differiscono tra loro la democrazia e l'oligarchia sono la povertà e la ricchezza: di necessità quindi, dove i capi hanno il potere in forza della ricchezza, siano essi pochi o molti, ivi si ha l'oligarchia, dove invece lo hanno i poveri, la democrazia: e tuttavia capita, come abbiamo detto, che quelli siano pochi, questi molti. In condizione agiata si trovano, senza dubbio, i pochi, ma della libertà partecipano tutti: per questi motivi pretendono entrambi il potere nello Stato. [...]

LIBRO IV

[...]

4. [...] La prima forma di democrazia è quella così chiamata soprattutto sulla base dell'eguaglianza: ed eguaglianza perché la legge di tale democrazia stabilisce il fatto che non sovrastano in alcun modo i poveri più dei ricchi e che nessuna delle due classi è sovrana, ma eguali entrambe. Perché, certo, se la libertà esiste soprattutto nella democrazia, come suppongono taluni e lo stesso l'eguaglianza, si realizzeranno soprattutto qualora tutti senza esclusione partecipino in egual modo al governo. Ora poiché il popolo è numericamente superiore e la decisione dei più è sovrana, è necessario che questa sia una democrazia. Ecco dunque una forma di democrazia: un'altra è che le cariche dipendono dal censo, ma che questo è esiguo: per chi lo

possiede, deve esserci la possibilità di partecipare alle cariche, chi lo perde non può parteciparvi. Un'altra forma di democrazia è che partecipano alle cariche tutti i cittadini di nascita incensurabile, ma impera la legge: un'altra forma di democrazia è che chiunque prende parte alle cariche, purché sia cittadino, ma impera la legge: un'altra forma di democrazia. è che tutte le altre prescrizioni sono le stesse, ma sovrana è la massa, non la legge. Questo avviene quando sono sovrane le decisioni dell'assemblea e non la legge: e ciò accade per opera dei demagoghi. In realtà, negli stati democratici conformi alla legge non sorge il demagogo ma i cittadini migliori hanno una posizione preminente. Invece dove le leggi non sono sovrane, ivi appaiono i demagoghi, perché allora diventa sovrano il popolo la cui unità è composta di molti, e i molti sono sovrani non come singoli, ma nella loro totalità. E quale «plurisignoria» Omero dica «non buona», se questa o l'altra in cui sono numerosi quelli che comandano come singoli, rimane incerto. Un popolo di tal sorta, in quanto signore assoluto, cerca di esercitare la signoria perché non è governato dalla legge, e diventa despotico, sicché sono tenuti in onore gli adulatori; una democrazia di tal fatta corrisponde in proporzione alla tirannide tra le forme monarchiche.

Per questo anche il carattere è lo stesso: entrambe esercitano potere despotico sui migliori e le decisioni dell'assemblea rappresentano quel che là è l'editto del tiranno, e il demagogo e l'adulatore sono gli stessi o qualcosa di analogo. Soprattutto, poi, sono entrambi una potenza in entrambe le forme di governo, gli adulatori presso i tiranni, i demagoghi presso le democrazie di tal sorta. Ad essi risale la responsabilità che siano sovrane le decisioni dell'assemblea e non le leggi, giacché tutto riportano al popolo: avviene quindi che essi diventino grandi perché il popolo è sovrano di tutto, e del sentimento del popolo, loro: e, infatti, la massa crede in loro. Inoltre quelli che criticano i magistrati sostengono che giudice deve essere il popolo, il quale contento accetta l'invito: di conseguenza tutte le magistrature si sfasciano. Ragionevole, quindi, sembrerebbe la censura di chi afferma che tale democrazia non è una costituzione, perché dove le leggi non imperano non c'è costituzione. Bisogna, infatti, che la legge regoli tutto <in generale> e i magistrati in particolare: ecco quel che si deve ritenere una costituzione. Di conseguenza, se la democrazia è una delle forme di costituzione, è evidente che un sistema come questo in cui tutto viene governato in forza di decisioni popolari, non è propriamente democrazia, perché non è possibile che una decisione dell'assemblea abbia valore generale. Restino quindi definite in tal modo le forme della democrazia. [...]

LIBRO VI

[...]

2. Base della costituzione democratica è la libertà (così si è soliti dire, quasi che in questa sola costituzione gli uomini partecipino di libertà, perché è questo, dicono, il fine di ogni democrazia). Una prova della libertà consiste nell'essere governati e nel governare a turno: in realtà, il giusto in senso democratico consiste nell'avere uguaglianza in rapporto al numero e non al merito, ed essendo questo il concetto di giusto, di necessità la massa è sovrana e quel che i più decidono ha valore di fine ed è questo il giusto: in effetti dicono che ogni cittadino deve avere parti uguali. Di conseguenza succede che nelle democrazie i poveri siano più potenti dei ricchi perché sono di più e la decisione della maggioranza è sovrana. E' questo, dunque, un segno della libertà che tutti i fautori della democrazia stabiliscono come nota distintiva della costituzione. Un altro è di vivere ciascuno come vuole, perché questo, dicono, è opera della libertà, in quanto che è proprio di chi è schiavo vivere non come vuole. Ecco quindi la seconda nota distintiva della democrazia; di qui è venuta la pretesa di essere preferibilmente sotto nessun governo o, se no, di governare e di essere governati a turno: per questa via contribuisce alla libertà fondata sull'uguaglianza.

Posti questi fondamenti e tale essendo la natura del governo democratico, le seguenti istituzioni sono democratiche: i magistrati li eleggono tutti tra tutti; tutti comandano su ciascuno e ciascuno a turno su tutti: le magistrature sono sorteggiate o tutte o quante non richiedono esperienza e abilità; le magistrature non dipendono da censo alcuno o minimo; lo stesso individuo non può coprire due volte nessuna carica o raramente o poche, a eccezione di quelle militari; le cariche sono di breve durata o tutte o quante è possibile; le funzioni di giudice sono esercitate da tutti e cioè da persone scelte tra tutti e su ogni affare o sulla maggior parte degli affari, sui più grandi e importanti, ad esempio sui rendiconti dei magistrati, su questioni costituzionali e sui contratti privati; l'assemblea è sovrana in tutte le faccende o nelle più importanti, nessuna magistratura è arbitra di nessuna questione o di pochissime (delle magistrature la più democratica è il consiglio dove non ci sono i mezzi per retribuire tutti, ché allora anch'esso viene privato della sua forza e il popolo trovandosi bene con la retribuzione avoca a sé ogni causa, come è stato già detto nel trattato precedente a questo): inoltre ricevono la paga tutti assolutamente, l'assemblea, i tribunali, le magistrature, o se no, le magistrature, i tribunali, il consiglio, le

assemblee principali o quelle magistrature che di necessità devono avere mensa comune. Ancora, poiché l'oligarchia è caratterizzata dalla nascita, dalla ricchezza e dall'educazione, le note della democrazia par che siano contrarie a queste e cioè bassa nascita, povertà, volgarità. Delle magistrature nessuna è vitalizia e se mai ce n'è qualcuna sopravvissuta a un antico mutamento, le si deve togliere ogni forza e chi la copre si deve eleggere per sorteggio, non più per votazione. Sono questi, dunque, i tratti comuni alle democrazie. Ma è dal concetto di giusto concordemente inteso in senso democratico (e cioè che tutti abbiano uguaglianza rispetto al numero) che risulta quella che si ritiene per eccellenza democrazia e governo popolare. Ora l'uguaglianza esige che i poveri non abbiano affatto più potere dei ricchi e non siano sovrani esclusivi, ma che tutti lo siano su un piano d'uguaglianza in rapporto al numero. Così, dunque, si pensa di poter realizzare nella costituzione eguaglianza e libertà. [...]

4. Essendoci quattro forme di democrazia, la migliore è la prima nell'ordine, come s'è detto nei discorsi precedenti a questi: è anche la più antica di tutte. E dico prima in rapporto alla classificazione dei popoli. Il popolo migliore è quello dedito all'agricoltura e di conseguenza è possibile introdurre la democrazia dove la massa vive di agricoltura o di pastorizia. Poiché non hanno molte sostanze, sono occupati e quindi non si raccolgono spesso in assemblea, e poiché non hanno il necessario alla vita, si dedicano ai lavori, non desiderano i beni altrui e trovano più piacere a lavorare che a prender parte alla politica e a governare, dove non siano grandi i profitti derivanti dalle cariche: la maggior parte degli uomini, in realtà, è più avida di guadagni che di onori. Ed eccone la prova: sopportarono le antiche tirannidi e sopportano le oligarchie se nessuno li trattiene dal lavorare e non li deruba, perché allora taluni si arricchiscono rapidamente, altri non sono più in difficoltà. Inoltre il controllo sull'elezione dei magistrati e sul loro rendiconto appaga il bisogno di onori, se mai ne hanno ambizione: in alcune democrazie, anche se il popolo non prende parte all'elezione dei magistrati, ma solo alcuni scelti a turno tra tutti, come a Mantinea, tuttavia dispone del potere deliberativo, il che è sufficiente per i più; del resto, bisogna ritenere anche questa una forma di democrazia, come era una volta a Mantinea. Ed è perciò che giova anche alla forma di democrazia di cui s'è parlato prima, ed è anzi istituto consuetudinario, che i cittadini tutti eleggano i magistrati, ne esigano il rendiconto, siedano in tribunale, ma che reggano le cariche supreme uomini designati in base a elezione e a censo, le cariche più alte in rapporto al censo più alto, o che nessuna carica sia data in rapporto al censo,

ma alla capacità. Sotto un tale governo i cittadini sono di necessità governati bene (infatti gli uffici saranno sempre tenuti dai migliori e il popolo sarà consenziente e non si opporrà alle classi alte) e questo ordinamento sarà soddisfacente per le classi alte e per i notabili, perché non saranno sotto l'autorità di gente inferiore ed eserciteranno l'autorità con giustizia, in quanto che altri hanno il controllo del rendiconto. Dipendere e non avere la facoltà di agire in tutto secondo il proprio parere è utile perché la possibilità di fare quel che si vuole non riesce a tenere a bada il male ch'è in ciascun uomo. E così si realizza di necessità quel che è estremamente giovevole nel governo degli stati, che cioè le classi alte coprano le cariche senza fare torti, mentre la massa non è posta in condizione d'inferiorità.

T. HOBBS, *Leviatano* (1651)

PARTE II. CAP. XIX

Delle diverse forme di governo per istituzione e delle successioni al potere sovrano

La differenza dei governi consiste nella differenza del sovrano o della persona, che rappresenta tutti ed ognuno della moltitudine. E poiché la sovranità è o in un uomo o in un'assemblea di più uomini, e poiché in quell'assemblea o ha dritto di entrare ogni uomo, o solo alcuni uomini distinti dal resto, è evidente che non vi sono che tre forme di governo, poiché la rappresentanza dev'essere di necessità o in un uomo o in più, se è in più, l'assemblea dev'essere o di tutti o di una parte. Quando la rappresentanza è in un uomo, allora il governo è una monarchia; quando è in un'assemblea di tutti insieme, allora è una democrazia, o un governo popolare; quando è un'assemblea di una parte sola, è detta aristocrazia. Altro genere di governo non può esservi, perché o uno o più o tutti possono avere il potere sovrano per intero, il quale, come ho dimostrato, è indivisibile.

Vi sono altri nomi di governi nelle storie e nei libri di politica, come tirannia ed oligarchia; ma essi non sono nomi di altre forme di governo, ma le stesse forme, quando si rendono odiose. Così quelli, che sono scontenti sotto una monarchia, la chiamano una tirannia, e quelli, che sono disgustati di un'aristocrazia, la chiamano un'oligarchia, e così quelli, che si sentono gravati sotto una democrazia, la chiamano anarchia - che significa mancanza di governo -; eppure io penso che nessuno possa credere che la mancanza di governo sia una nuova forma di governo, né per la stessa ragione, deve credersi che un governo sia di una forma, quando piace, e di un'altra, quando dispiace, od i sudditi sono oppressi dai governanti. [...]

La differenza tra queste tre forme di governo consiste non nella differenza di potere, ma nella differenza di convenienza o attitudine a produrre la pace e la sicurezza del popolo, pel quale fine esse sono state istituite. E, per comparare la monarchia con le altre due forme, possiamo osservare: 1) Che chiunque rappresenta la persona del popolo, o appartiene a quella assemblea, che la rappresenta, rappresenta anche la propria persona naturale, e quantunque egli, nella sua personalità politica, sia sollecito di procurare il comune interesse, tuttavia è anche più o meno sollecito di procurare il suo privato vantaggio e della sua famiglia, della sua parentela e dei suoi amici; e per lo più, quando accade che l'interesse pubblico s'incrocia

con quello privato, egli dà la preferenza al privato, poiché le passioni degli uomini sono comunemente più forti che la loro ragione. Onde segue che, dove l'interesse pubblico e quello privato sono più strettamente uniti, là quello pubblico avanza di più. Ora, nella monarchia l'interesse privato è il medesimo di quello pubblico: le ricchezze, il potere, l'onore di un monarca sorgono solo dalle ricchezze, dalla forza e dalla riputazione dei suoi sudditi, poiché nessun re può esser ricco né glorioso né sicuro, i cui sudditi sieno poveri o dispregevoli o troppo indeboliti dalla penuria o dalla dissensione, per sostenere una guerra contro i proprii nemici. Invece in una democrazia o in un'aristocrazia la prosperità pubblica non giova tanto alla fortuna privata di un corrotto o di un ambizioso, quanto molte volte un perfido consiglio o un tradimento od una guerra civile.

2) Un monarca riceve consiglio da chi, quando e dove gli piace, e per conseguenza può ascoltare l'opinione di uomini versati nella materia, intorno alla quale è per deliberare, ed appartenenti a qualunque rango o qualità, e tanto tempo prima di agire e con tanta segretezza, quanto egli vuole. Ma quando un'assemblea sovrana ha bisogno di consiglio, non sono ammessi se non coloro, che hanno dritto, fin dal principio, i quali per la maggior parte sono di quelli versati più nell'acquisto della ricchezza che in quello della conoscenza, e che danno il loro consiglio in lunghi discorsi, che possono, e comunemente eccitano gli uomini all'azione; ma non sono atti a regolarli in essa, poiché il raziocinio dalla fiamma delle passioni non è mai illuminato, ma abbagliato; né v'è luogo o tempo, in cui un'assemblea possa ricevere un consiglio con segretezza, perché in se stesso è una moltitudine.

3) Le risoluzioni di un monarca non sono soggette ad altra incostanza che quella dell'umana natura; ma nelle assemblee, oltre quella della natura, sorge un'incostanza dal numero, poiché l'assenza di pochi, i quali, presa una volta una risoluzione, sarebbero fermi a mantenerla - il che può avvenire per sicurezza, negligenza o impedimenti privati -, oppure la presenza diligente di pochi di opinione contraria distrugge oggi, quello, che ieri fu concluso.

4) Un monarca non può dissentire da se stesso, spinto da invidia o da interesse; ma un'assemblea sì, e tanto, che può produrre una guerra civile.

5) In una monarchia vi è questo inconveniente, che ogni suddito, per il potere di un uomo, per arricchire un favorito od un adulatore, può esser privato di tutto ciò che egli possiede: il che confesso che è un grande e inevitabile inconveniente. Ma lo stesso può avvenire egualmente dove il potere sovrano sia un'assemblea, poiché il suo potere è identico, ed è soggetta ai cattivi consigli e ad essere sedotta dagli oratori, come un monarca dagli adulatori, e, diventando adulatori l'uno dell'altro, servono

l'un l'altro, per turno, alla propria avidità ed ambizione. E, mentre i favoriti di un monarca sono pochi, e non hanno altri ad avvantaggiare che la propria parentela, i favoriti di un'assemblea sono molti, e la parentela molto più numerosa, che quella di un monarca. Inoltre nessun favorito di un monarca non può non soccorrere i suoi amici altrettanto che offendere i nemici; ma gli oratori, cioè a dire i favoriti di un'assemblea sovrana, benché abbiano gran potere per offendere, ne hanno poco per difendere, poiché accusare richiede meno eloquenza - tale è l'umana natura - che scusare, e la condanna somiglia più alla giustizia che l'assoluzione.

6) È un inconveniente in una monarchia che la sovranità possa discendere su di un fanciullo o su di una persona; che non può discernere tra bene e male; e l'inconveniente consiste in ciò, che l'uso del potere dev'essere nelle mani di un altro uomo o di un'assemblea di uomini, che governa con i suoi dritti ed in suo nome, quali sono i curatori ed i protettori della sua persona ed autorità. Ma dire che è un inconveniente mettere l'uso del potere sovrano nella mani di un uomo o di un'assemblea di uomini è come dire che un qualunque governo è un inconveniente maggiore della confusione e della guerra civile. Perciò tutto il preteso danno sorge dal contendere di quelli, che divengono competitori per un ufficio di sì grande onore e profitto; ed affinché appaia che questo inconveniente procede non dalla forma di governo, che noi chiamiamo monarchia, dobbiamo considerare che il monarca precedente ha nominato chi avrà la tutela del suo infante successore, o espressamente per testamento, o tacitamente col non opporsi al costume usato in tal caso. Ed allora tale inconveniente - se avviene - dev'essere attribuito non alla monarchia ma all'ambizione ed all'ingiustizia dei sudditi, le quali in ogni forma di governo sono le stesse, quando il popolo non è bene istruito sui propri doveri e nei dritti della sovranità. E se il precedente monarca non ha presa nessuna determinazione su tale tutela, allora la legge di natura ha stabilita questa sufficiente regola, che la tutela sarà affidata a colui, che ha per natura più interesse a preservare l'autorità dell'infante, ed al quale il minor beneficio può venire dalla sua morte o dalla sua diminuita autorità; poiché, siccome per natura ogni uomo cerca il proprio vantaggio ed il proprio ingrandimento, mettere un fanciullo nelle mani di tali, che possono ingrandirsi con la sua distruzione o col suo danno, non è tutela ma tradimento. Sicché, essendosi presi provvedimenti opportuni contro ogni giusta disputa intorno al governo sotto un fanciullo, se una contesa sorge a disturbare la pubblica pace, non dev'essere attribuita alla forma monarchica, ma all'ambizione dei sudditi ed all'ignoranza del loro dovere. D'altro lato non v'è grande stato la cui sovranità sia in una grande

assemblea, il quale non si trovi quando ha da consultarsi intorno alla pace, alla guerra ed alle sue leggi, nella stessa condizione di un governo sotto un fanciullo; poiché, come un fanciullo manca di giudizio, per dissentire dal consiglio, che gli vien dato e quindi è costretto di sentire il parere di coloro o di colui, al quale è affidato, così un'assemblea manca di libertà, per dissentire dall'opinione della maggioranza, buona o cattiva che sia. - E, come un fanciullo ha bisogno di un tutore o protettore, per preservare la sua persona e la sua autorità, così anche - nei grandi stati - l'assemblea sovrana, in tutti i grandi pericoli e perturbamenti, ha bisogno di *custodes libertatis*, cioè di dittatori o protettori della sua autorità, i quali sono altrettanti monarchi temporanei, ai quali essa per un certo tempo, può affidare l'intero esercizio del proprio potere, e, alla fine di quel tempo, ne è privata, più spesso che i re fanciulli, dai propri protettori, reggenti o altri tutori.

J.-J. ROUSSEAU, *Il Contratto sociale* (1651)

Libro I

Voglio ricercare se nell'ordine civile vi possa essere qualche regola di amministrazione legittima e sicura, considerando gli uomini quali sono e le leggi quali possono essere. Proverò sempre a unire, nel corso di questa indagine, quel che il diritto permette con quel che l'interesse prescrive, in modo che ciò che è giusto e ciò che è utile non si trovino affatto separati. [...]

Capitolo I: Argomento di questo primo libro

L'uomo è nato libero, e ovunque è in catene. Chi si crede padrone degli altri non è mai meno schiavo di essi. Come è avvenuto questo cambiamento? Lo ignoro. Cosa può renderlo legittimo? Ritengo di poter risolvere questo problema. [...]

Capitolo V: Della necessità di risalire sempre a una prima convenzione

Quand'anche ammettessi tutto quel che fino a questo momento ho confutato, i fautori del dispotismo non ne ricaverebbero certo maggior vantaggio. Vi sarà sempre un'enorme differenza fra il sottomettere una moltitudine, e governare una società. Se anche degli uomini sparpagliati, qualunque possa essere il loro numero, venissero successivamente asserviti a uno solo, io continuo a vedere solo un padrone e degli schiavi, e non certo un popolo e il suo capo. Si tratta, se così vogliamo dire, di un'aggregazione, ma non di un'associazione, e in essa non vi è né un bene pubblico né un corpo politico. Un tale padrone, avesse egli anche ridotto in schiavitù la metà del mondo, non è altro che un individuo. Il suo interesse, separato da quello degli altri, non è altro che un interesse privato. Se questo stesso uomo muore, il suo impero, dopo di lui, rimane diviso e senza legame, come una quercia che si dissolve e cade in un mucchio di cenere dopo che il fuoco l'abbia consumata.

Un popolo, dice Grozio, può offrirsi a un re. Secondo Grozio, allora, un popolo sarebbe tale prima di darsi a un re. Anche tale dono è un atto civile, che implica una deliberazione pubblica. Però, prima di esaminare l'atto con il quale un popolo elegge un re, sarebbe bene esaminare l'atto con il quale un popolo si costituisce come popolo, giacché un tale atto, essendo necessariamente anteriore all'altro, è il vero fondamento della società.

Infatti, se non ci fosse nessuna convenzione anteriore dove risiederebbe (a meno che l'elezione fosse unanime) l'obbligo per la minoranza di sottomettersi alla scelta della maggioranza? E in che modo cento che scelgono un padrone hanno il diritto di decidere per dieci che non lo vogliono? La legge della maggioranza delle approvazioni è essa stessa istituita per convenzione e presuppone, almeno per una volta, l'unanimità.

Capitolo VI: Il patto sociale

Suppongo che gli uomini siano arrivati a quel punto in cui gli ostacoli che si oppongono alla loro conservazione nello stato di natura prendono con la loro resistenza il sopravvento sulle forze che ogni individuo può impiegare per mantenersi in tale stato. Allora questo stato primitivo non può più sussistere e il genere umano perirebbe se non cambiasse il suo modo di essere.

Ora, poiché gli uomini non possono generare nuove forze, ma solo unire e dirigere quelle esistenti, non hanno più altro mezzo per conservarsi se non quello di formare per aggregazione una somma di forze che possa vincere la resistenza, mettendole in moto mediante un solo impulso e facendole agire di concerto.

Questa somma di forze può nascere solo dal concorso di parecchi uomini; ma, essendo la forza e la libertà di ciascun uomo i primi strumenti della sua conservazione, come potrà impegnarli senza nuocersi o senza trascurare le cure che deve a se stesso? Tale difficoltà, riportata al mio argomento, si può enunciare nei seguenti termini:

«Trovare una forma di associazione che protegga e difenda con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, mediante la quale ognuno unendosi a tutti non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima». Questo è il problema fondamentale di cui il Contratto sociale dà la soluzione.

Le clausole di tale contratto sono talmente determinate dalla natura dell'atto che la minima modificazione le renderebbe vane e senza effetto; di modo che, quantunque, forse, non siano mai state enunciate formalmente, son dappertutto uguali, dappertutto tacitamente ammesse e riconosciute; fino a che, essendo stato violato il patto sociale, ciascuno non rientra nei suoi primitivi diritti e riprende la sua libertà naturale perdendo la libertà convenzionale con cui l'aveva barattata. Queste clausole, beninteso, si riducono tutte a una sola, cioè all'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità: infatti, in primo luogo, dando ognuno

tutto se stesso, la condizione è uguale per tutti, e la condizione essendo uguale per tutti, nessuno ha interesse a renderla gravosa per gli altri.

Inoltre, la mancanza di riserve nell'alienazione conferisce all'unione la maggior perfezione possibile e nessun associato ha più nulla da reclamare. Infatti, se i privati conservassero qualche diritto, poiché non vi sarebbe un superiore comune per far da arbitro nei loro contrasti con la comunità, ciascuno, essendo su qualche punto il proprio giudice, pretenderebbe ben presto di esserlo su tutti, lo stato di natura continuerebbe a sussistere e l'associazione diventerebbe necessariamente tirannica o vana.

Infine, ciascuno dandosi a tutti non si dà a nessuno, e poiché su ogni associato, nessuno escluso, si acquista lo stesso diritto che gli si cede su noi stessi, si guadagna l'equivalente di tutto ciò che si perde e un aumento di forza per conservare ciò che si ha.

Se dunque si esclude dal patto sociale ciò che non rientra nella sua essenza, vedremo che si riduce ai seguenti termini:

“Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi, come corpo, riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto.”

Istantaneamente, quest'atto di associazione produce, al posto delle persone private dei singoli contraenti, un corpo morale e collettivo, composto di tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea, che trae dal medesimo atto la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita e la sua volontà. Questa persona pubblica, così formata dall'unione di tutte le altre, prendeva un tempo il nome di *città*, e prende oggi quello di *repubblica* o di *corpo politico*, detto dai suoi membri *Stato*, quand'è passivo, *Sovrano*, quand'è attivo, *Potenza*, quando lo si considera in rapporto con altre simili unità politiche.

Quanto agli associati, prendono collettivamente il nome di *popolo*, mentre, in particolare, si chiamano *cittadini*, in quanto partecipano dell'autorità sovrana, e *sudditi*, in quanto soggetti alle leggi dello Stato. Ma questi termini spesso si confondono e vengono scambiati; basta saperli distinguere quando sono usati in tutta la loro precisione.

Capitolo VII: Del corpo sovrano

Con tale formula si indica che l'atto d'associazione contiene una reciproca assunzione di impegno tra la collettività e i singoli, e che ogni individuo, contrattando per così dire con se stesso, si trova impegnato sotto un duplice rapporto: cioè come membro del corpo sovrano verso i singoli, e come membro dello stato verso il corpo sovrano. Ma non si può applicare qui il principio del diritto civile, secondo il quale nessuno è tenuto a rispettare gli

impegni presi con se stesso, visto che vi è una notevole differenza fra l'aver obblighi verso se stessi e averli nei confronti del tutto di cui si è parte.

Bisogna ancora notare che la deliberazione pubblica, che può obbligare tutti i sudditi verso il corpo sovrano, a motivo dei due differenti rapporti sotto i quali ognuno di essi è considerato, non può, per la ragione contraria, obbligare il corpo verso se stesso e per conseguenza è contro la natura del corpo politico che il corpo sovrano imponga a se stesso una legge che non possa infrangere. Non potendosi considerare che sotto un solo e medesimo rapporto, esso è allora nella posizione di un privato che contratta con se stesso; da ciò si vede che non vi è, né può esservi, nessuna specie di legge fondamentale obbligatoria per il corpo del popolo, nemmeno il contratto sociale. Ciò non significa che questo corpo non possa benissimo impegnarsi nei confronti di altri, in ciò che non contravvenga in alcun modo a quel contratto, poiché, rispetto a ciò che gli è estraneo, esso diventa un essere semplice, un individuo.

Ma il corpo politico (o sovrano), non ricavando il proprio essere che dall'invulnerabilità del contratto, non può mai obbligarsi, anche verso altri a qualcosa che contravvenga a quell'atto originario, come sarebbe l'alienare qualche parte di se stesso oppure il sottomettersi ad altro sovrano. Violare l'atto grazie al quale esso esiste sarebbe annientarsi, e ciò che non è nulla non produce nulla.

Non appena tale moltitudine venga quindi riunita in un corpo, non se ne può offendere un membro senza attaccare il corpo, e ancor meno offendere il corpo senza che i membri se ne risentano. In tal modo il dovere e l'interesse obbligano ugualmente le due parti contraenti ad aiutarsi a vicenda; e gli stessi uomini devono cercare di riunire, sotto questo duplice rapporto, tutti i vantaggi che ne dipendono.

Ora, poiché il corpo sovrano è formato dai singoli che lo compongono, non ha né può avere un interesse a loro contrario. Di conseguenza, la potenza sovrana non ha alcun bisogno di offrire garanzie ai sudditi, poiché è impossibile che il corpo voglia nuocere a tutti i suoi membri, e vedremo più avanti che esso non può nuocere neanche ad un solo individuo. Il corpo sovrano, per il solo fatto che è, è sempre tutto ciò che deve essere.

Ma non è altrettanto per i sudditi nei confronti del corpo sovrano, il quale, nonostante l'interesse comune, non sarebbe in alcun modo responsabile dei loro obblighi se non trovasse dei mezzi per assicurarsi la loro fedeltà.

Infatti, ogni individuo può, in qualità di uomo, avere una volontà individuale contraria o dissimile dalla volontà generale che egli ha in qualità di cittadino: il suo interesse individuale può parlargli in modo del tutto

diverso dall'interesse comune. La sua esistenza assoluta, e naturalmente indipendente, può fargli ritenere ciò che egli deve alla causa comune come un contributo gratuito, la cui perdita sarebbe meno dannosa agli altri di quanto il pagamento non sia gravoso per lui. E considerando la persona morale che costituisce lo Stato come un'entità astratta, poiché non si tratta di un uomo, egli godrebbe dei diritti del cittadino senza voler assolvere i doveri del suddito; un'ingiustizia il cui sviluppo causerebbe la rovina del corpo politico.

Affinché questo patto sociale non sia una formula vana, esso implica tacitamente tale impegno, che solo può dare forza a tutti gli altri: che chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutto il corpo. Ciò non significa altro se non che lo si costringerà a essere libero, perché tale è la condizione che, dando ogni cittadino alla patria, lo preserva da ogni dipendenza personale; condizione che costituisce l'artificio e il gioco della macchina politica, e che sola rende legittimi gli impegni civili, i quali senza di ciò sarebbero assurdi, tirannici e esposti ai più grandi abusi. [...]

Libro II

Capitolo I: Che la sovranità è inalienabile

La prima e più importante conseguenza dei principi stabiliti più sopra è che solo la volontà generale può dirigere le forze dello Stato secondo il fine della sua istituzione, che è il bene comune; infatti, se è stato il contrasto degli'interessi privati a render necessaria l'istituzione della società, è stato l'accordo dei medesimi interessi a renderla possibile. Il legame sociale risulta da ciò che in questi interessi differenti c'è di comune, e, se non ci fosse qualche punto su cui tutti gl'interessi si accordano, la società non potrebbe esistere. Ora, la società deve essere governata unicamente sulla base di questo interesse comune.

Affermo dunque che la sovranità, non essendo che l'esercizio della volontà generale, non può mai essere alienata, e che il corpo sovrano, che non è altro che un ente collettivo, può essere rappresentato solo mediante se stesso: si può senz'altro trasmettere il potere, ma non la volontà.

Infatti, se non è impossibile che una volontà individuale si trovi d'accordo su qualche punto con la volontà generale, è tuttavia impossibile che tale accordo sia durevole e regolare, visto che la volontà individuale tende, per sua natura, a ciò che è preferibile e la volontà generale all'uguaglianza. Più impossibile ancora è che si abbia garanzia di questo accordo, quand'anche

esso dovesse esistere stabilmente; ciò non sarebbe un risultato dell'arte, ma del caso. Il corpo sovrano può ben dire: "Voglio ora ciò che vuole quel determinato uomo, o almeno ciò che egli dice di volere"; ma esso non può mai dire: "Ciò che quest'uomo vorrà domani anch'io lo vorrò", poiché è assurdo che la volontà si dia dei vincoli per l'avvenire, e poiché non dipende da alcuna volontà permettere qualcosa che sia contrario al bene dell'essere che esercita la volontà. [...]

Capitolo II: Che la sovranità è indivisibile

La sovranità, per la stessa ragione per cui è inalienabile, è anche indivisibile. Infatti la volontà o è generale o non lo è; è la volontà del corpo popolare o solo di una parte. Nel primo caso questa volontà dichiarata è un atto sovrano e fa legge; nel secondo è solo una volontà particolare, o un atto di magistratura; tutt'al più un decreto.

Ma i nostri politici, non potendo dividere la sovranità nel suo principio, la dividono nel suo oggetto; la dividono in forza e volontà; in potere legislativo ed esecutivo; in diritto d'imposta, di giustizia e di guerra; in amministrazione interna e in potere di trattare con lo straniero; ora confondono tutte queste parti, ora le separano; fanno del sovrano un essere fantastico costituito di pezzi giustapposti, come se componessero l'uomo di più corpi, di cui uno avesse gli occhi, un altro le braccia, un altro ancora i piedi, e nulla più. I ciarlatani del Giappone – si dice – fanno a pezzi un bambino sotto gli occhi degli spettatori, poi, gettando in aria tutte le sue membra successivamente, fanno ricadere il bambino vivo e ricomposto nella sua unità. Tali sono press'a poco i giuochi di bussolotti dei nostri politici; dopo aver smembrato il corpo sociale con un giuoco di prestigio da fiera, non si sa come, ne rimettono insieme i pezzi. L'errore deriva dal fatto di non essersi formate delle esatte nozioni sull'autorità sovrana e dall'aver scambiato con parti della sua autorità quelle che erano soltanto sue emanazioni. Quindi, per esempio, si sono considerati atti di sovranità dichiarare la guerra e concludere la pace, il che non è esatto, perché ciascuno di questi atti non è una legge, ma solo un'applicazione della legge, un atto particolare che determina il caso della legge, come vedremo chiaramente quando sarà fissata l'idea connessa con la parola *legge*. [...]

Capitolo III: Se la volontà generale possa sbagliare.

Da quanto si è detto consegue che la volontà generale è sempre retta e tende sempre all'utilità pubblica; ma non ne deriva che le deliberazioni del popolo rivestano sempre la medesima rettitudine. Si vuol sempre il proprio bene,

ma non sempre lo si scorge. Il popolo non viene mai corrotto, ma spesso viene ingannato e allora soltanto sembra volere ciò che è male.

Spesso c'è una gran differenza fra la volontà di tutti e la volontà generale; questa guarda soltanto all'interesse comune, quella all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari; ma eliminate da queste medesime volontà il più e il meno che si elidono e come somma delle differenze resta la volontà generale.

Se, quando il popolo informato a sufficienza delibera, i cittadini non avessero alcuna comunicazione fra di loro, dal gran numero delle piccole differenze risulterebbe sempre la volontà generale e la deliberazione sarebbe sempre buona. Ma quando si formano delle consorterie, delle associazioni particolari alle spese di quella grande, la volontà di ciascuna di tali associazioni diviene generale in rapporto ai suoi membri e particolare rispetto allo Stato; si può dire allora che non ci sono più tanti votanti quanti sono gli uomini, ma solo quante sono le associazioni. Le differenze si fanno meno numerose e il risultato ha carattere meno generale. Infine, quando una di queste associazioni è tanto grande da superare tutte le altre, non avete più come risultato una somma di piccole differenze, ma una differenza unica; allora non c'è più volontà generale e il parere che prevale è solo un parere particolare.

Per avere la schietta enunciazione della volontà generale è dunque importante che nello Stato non ci siano società parziali e che ogni cittadino pensi solo con la propria testa. Tale fu l'unica e sublime istituzione del grande Licurgo. Se poi vi sono società parziali bisogna moltiplicarne il numero e prevenirne la disuguaglianza, come fecero Solone, Numa e Servio. Queste sono le sole precauzioni valide perché la volontà generale sia sempre illuminata e perché il popolo non s'inganni.

Capitolo IV: Dei limiti del potere sovrano

Se lo Stato o la città non è che una persona morale la cui vita consiste nell'unione dei suoi membri, e se la più importante delle sue attenzioni è quella della propria conservazione, gli è necessaria una forza universale e coercitiva per muovere e disporre ogni parte nel modo più conveniente al tutto. Come la natura dà a ogni uomo potere assoluto su tutte le sue membra, così il patto sociale dà al corpo un potere assoluto su tutte le sue parti; ed è proprio questo potere che, diretto dalla volontà generale, porta, come ho detto, il nome di sovranità.

Ma, oltre alla persona pubblica, dobbiamo considerare le persone private che la compongono, la cui vita e libertà sono ovviamente indipendenti da

essa. Si tratta allora di distinguere bene i diritti rispettivi dei cittadini e del corpo sovrano, e i doveri a cui i primi devono ottemperare in qualità di sudditi, dal diritto naturale di cui devono godere in qualità di uomini.

Va riconosciuto che tutto quel che, in virtù del patto sociale, ognuno aliena del proprio potere, dei suoi beni, della sua libertà è, di tutto quanto, soltanto la parte il cui uso è di rilievo per la comunità; ma bisogna convenir che soltanto il corpo sovrano è giudice di tale rilevanza.

Tutti gli uffici che un cittadino può rendere allo Stato, egli li deve non appena il corpo sovrano li richieda; ma il corpo sovrano, dal canto suo, non può caricare i sudditi di nessun impegno inutile alla comunità: non può, nemmeno se volesse, poiché sotto la legge di ragione, come sotto la legge di natura, niente si fa senza motivo.

Gli impegni che ci legano al corpo sociale non sono obbligatori se non per il fatto di essere reciproci, e la loro natura è tale che, adempiendoli, non si può lavorare per gli altri senza lavorare anche per se stessi. Per quale ragione la volontà generale è sempre giusta, e tutti desiderano costantemente la felicità degli altri, se non perché non c'è nessuno che non si identifichi nella parola *ognuno*, e che nel votare per tutti non pensi a se stesso? Questo prova che l'uguaglianza di diritto e la nozione di giustizia che essa produce derivano dalla preferenza che ognuno accorda a se stesso, e sono conseguenza della natura dell'uomo; che la volontà generale, per essere veramente tale, deve esserlo nel suo oggetto così come nella sua essenza; che essa deve partire da tutti per applicarsi a tutti; e che perde la sua rettitudine naturale allorquando tende a qualche oggetto individuale e determinato, poiché in quel caso, giudicando di ciò che ci è estraneo, non abbiamo alcun vero principio d'equità che ci guidi.

Infatti, non appena si abbia a che fare con un fatto o un diritto particolare su una questione che non è stata regolata da una convenzione generale e precedente, la situazione diviene contenziosa: è un processo dove gli individui interessati costituiscono una parte e la collettività l'altra, ma dove non è presente né la legge che bisogna seguire, né il giudice che deve intervenire.[...]

Da ciò bisogna ipotizzare che ciò che generalizza la volontà è non tanto il numero dei voti quanto l'interesse comune che li unisce, poiché, in questa istituzione, ognuno si sottomette necessariamente alle condizioni che detta agli altri: mirabile accordo fra interesse e giustizia, che dà alle deliberazioni comuni un carattere di equità che invece si vede svanire nella discussione di ogni affare privato, per mancanza di quell'interesse comune che unisca e identifichi la regola del giudice con quella della parte. [...]

Capitolo VI: La legge

[...] Ciò che è bene e conforme all'ordine, è tale per la natura delle cose e indipendentemente dalle convenzioni umane. Ogni giustizia viene da Dio, egli solo ne è la fonte; ma se fossimo in grado di riceverla dall'alto non avremmo bisogno né di governo, né di leggi. Senza dubbio vi è una giustizia universale che scaturisce dalla sola ragione; ma questa giustizia, per essere da noi accolta, deve essere reciproca. Considerando le cose dal punto di vista umano, in mancanza di sanzione naturale le leggi della giustizia sono vane tra gli uomini: esse producono solo il bene del malvagio e il male del giusto, quando quest'ultimo le osservi per tutti senza che nessuno le osservi per lui. Vi è allora bisogno di convenzioni e di leggi per unire i diritti ai doveri e riportare la giustizia al suo oggetto. Nello stato di natura, dove ogni cosa si trova in comune, io non devo nulla a coloro a cui non ho promesso nulla e non riconosco come cosa altrui se non ciò che mi è inutile. Non è così nello stato civile, dove tutti i diritti sono fissati dalla legge. [...]

Ho già detto che non può esserci volontà generale che si eserciti su un oggetto particolare. [...]

Ma quando tutto il popolo delibera su tutto il popolo, esso non considera che se stesso, e se una relazione si costituisce, questa è tra l'oggetto intero considerato sotto un certo punto di vista, con l'oggetto intero considerato sotto un altro punto di vista, senza alcuna divisione del tutto. Allora la materia sulla quale si delibera è in generale come la volontà che delibera. È questo l'atto che io chiamo una legge.

Quando affermo che l'oggetto delle leggi è sempre generale, intendo dire che considera i sudditi come corpo e le azioni come astratte, mai un uomo come individuo né un'azione come particolare. Così la legge potrà certo deliberare che vi siano privilegi, ma non può darne nominativamente a nessuno. La legge può definire diverse classi di cittadini, e anche assegnare i requisiti che daranno diritto a quella classi, ma non deve designare individualmente chi debba accedervi. Essa può stabilire un governo reale o una successione ereditaria, ma non può eleggere un re, né assegnare cariche a una famiglia reale: in una parola, ogni funzione che si riferisca a un oggetto individuale non appartiene in nessun modo al potere legislativo.

In base a questo concetto si vede subito che non occorre più domandare a chi spetti fare le leggi, in quanto queste sono atti della volontà generale, né se il principe sia al di sopra delle leggi, poiché egli è membro dello Stato, né se la legge possa essere ingiusta, poiché nessuno è ingiusto verso se stesso, né in qual modo si possa essere liberi e al tempo stesso sottoposti alla legge, visto che esse non sono che registri della nostra volontà.

Si vede anche che, poiché la legge ricongiunge l'universalità della volontà con quella dell'oggetto, non può considerarsi legge ciò che un uomo, chiunque egli sia, dispone di testa sua; neppure quel che lo stesso corpo sovrano dispone riguardo ad un oggetto particolare è una legge, ma un decreto, non un atto di sovranità, ma di magistratura.

Chiamo dunque repubblica ogni Stato retto da leggi, qualunque sia la sua forma di amministrazione, poiché soltanto allora governa l'interesse pubblico, e la cosa pubblica è una realtà. Ogni governo legittimo è repubblicano(a).

(a) Con questo termine non intendo solo un'aristocrazia o una democrazia, ma in generale ogni governo guidato dalla volontà generale, che è la legge. Per essere legittimo, non occorre che il governo si confonda con il corpo sovrano, ma che ne sia il ministro: allora anche la monarchia è repubblica.

A. DE TOCQUEVILLE, *La Democrazia in America* (libro I 1835, libro II 1840)

LIBRO I, PARTE II, CAP. VII: Tirannia della maggioranza .

Ritengo empio e odioso il principio secondo il quale in materia di governo la maggioranza di un popolo ha il diritto di fare tutto; ciò nonostante ripongo nella volontà della maggioranza l'origine di tutti i poteri. Sono forse in contraddizione con me stesso ?

Esiste una legge generale che è stata fatta, o quanto meno adottata, non soltanto dalla maggioranza di questo o quel popolo, ma dalla maggioranza di tutti gli uomini. Questa legge è la giustizia.

La giustizia costituisce quindi la pietra miliare del diritto di ogni popolo.

Una nazione è come una giuria incaricata di rappresentare la società universale e di applicare la giustizia che è la sua legge. La giuria, che rappresenta la società, deve avere più potere della società stessa di cui applica le leggi ? Quindi, se io rifiuto di obbedire a una legge ingiusta, non nego affatto alla maggioranza il diritto di comandare; semplicemente mi appello non più alla sovranità del popolo, ma alla sovranità del genere umano.

Alcuni hanno perfino osato dire che un popolo, nelle questioni che interessano lui solo, non può uscire totalmente dai limiti della giustizia e della ragione, e che perciò non si deve avere timore di affidare ogni potere alla maggioranza che lo rappresenta. Ma è un parlare da schiavi.

Che altro è dunque una maggioranza, presa nel suo insieme, se non un individuo che ha opinioni e, molto spesso, interessi contrari a quelli di un altro individuo, chiamato minoranza? Ora, se si ammette che un uomo investito di onnipotenza può abusare contro i suoi avversari, perché non ammettere la stessa cosa per una maggioranza? Gli uomini, riunendosi, cambiano forse carattere? Diventando più forti, sono forse più pazienti di fronte alle difficoltà? Per parte mia, non lo credo, e il potere di fare qualsiasi cosa, che rifiuto di concedere a uno solo dei miei simili, non lo accorderei mai a più d'uno. [...]

L'onnipotenza in sé mi pare cosa cattiva e pericolosa. Esercitarla mi sembra al di sopra delle forze dell'uomo, chiunque esso sia, e ritengo che solo Iddio possa essere onnipotente senza pericolo, poiché la sua saggezza la sua giustizia sono sempre eguali al suo potere. Non c'è, dunque, sulla terra un'autorità tanto rispettabile in sé o investita di un diritto così sacro da poter esse lasciata, a mio parere, libera di agire senza controllo, e di dominare senza ostacoli. Quando vedo accordare il diritto e la facoltà di fare

tutto a una potenza qualsiasi, che la si chiami popolo o re, democrazia o aristocrazia; che la si eserciti in una monarchia o in una repubblica, io dico: ecco il germe della tirannia, e cerco di andare a vivere sotto altre leggi.

Ciò che più rimprovero al governo democratico, nel modo in cui è stato organizzato negli Stati Uniti, non è, come sostengono molti in Europa, la debolezza, ma, al contrario, la forza irresistibile. E ciò che soprattutto detesto in America non è la libertà estrema che vi regna, ma le scarse garanzie che vi si trovano contro la tirannia.

Quando negli Stati Uniti un uomo o un partito patiscono un'ingiustizia, a chi volete che si rivolgano? All'opinione pubblica. Ma proprio essa forma la maggioranza. All'organo legislativo? Rappresenta la maggioranza e le obbedisce ciecamente. Al potere esecutivo? È nominato dalla maggioranza e ne è strumento passivo. Alla forza pubblica? La forza pubblica altro non è che la maggioranza sotto le armi. Alla giuria? La giuria è la maggioranza investita del diritto di pronunciare sentenze; gli stessi giudici, in certi Stati, sono eletti dalla maggioranza. Per quanto il provvedimento che vi colpisce sia iniquo o irragionevole, non vi resta che sottomettervi.

Immaginate, invece, un organo legislativo composto in modo da rappresentare la maggioranza, senza essere necessariamente schiavo delle sue passioni; un potere esecutivo che abbia una forza propria, un potere giudiziario indipendente dagli altri due: avrete ancora un governo democratico, ma non vi saranno quasi più rischi di tirannia.

Non dico che attualmente in America si faccia un uso frequente della tirannia; dico che contro di essa non vi si trovano garanzie, e che le cause della mitezza del governo vanno ricercate nelle circostanze e nei costumi piuttosto che nelle leggi. [...]

Del potere che in America la maggioranza esercita sull'opinione.

Quando si passa a esaminare quale sia negli Stati Uniti l'esercizio dell'opinione, appare chiaro fino a che punto il potere della maggioranza superi tutti i poteri che conosciamo in Europa.

L'opinione è un potere invisibile e quasi inafferrabile che si fa gioco di tutte le tirannie. Ai nostri giorni i sovrani più assoluti d'Europa non riuscirebbero a impedire che certe opinioni ostili alla loro autorità circolino silenziosamente nei loro Stati e fino nel cuore delle loro corti. Non è così in America: finché la maggioranza è incerta, si parla; ma dal momento in cui si è irrevocabilmente pronunciata, ognuno tace; amici e nemici sembrano allora attaccarsi di concerto al suo carro. La ragione è semplice: nessun monarca è così assoluto da poter riunire nelle sue mani tutte le forze della

società e vincere le resistenze come può fare una maggioranza investita del diritto di fare le leggi e di dare loro esecuzione. Un re, del resto, ha soltanto un potere materiale, che controlla le azioni e non può toccare le volontà, mentre la maggioranza è dotata di una forza materiale e morale al tempo stesso, che agisce sulla volontà così come sulle azioni e impedisce sia di fare, sia il desiderio di fare. Non conosco un altro paese in cui ci sia, in generale, meno indipendenza di pensiero e meno autentica libertà di discussione che in America. Non c'è teoria religiosa o politica che non si possa predicare liberamente negli Stati costituzionali d'Europa e che non riesca a penetrare negli altri; non c'è infatti in Europa un paese talmente sottomesso a un unico potere da non permettere a chi vuole dire la verità di trovarvi un appoggio capace di rassicurarlo di fronte alle conseguenze della propria indipendenza. Se disgraziatamente vive sotto un governo assoluto, ha spesso il popolo dalla sua; se abita in un paese libero, può all'occorrenza cercare riparo dietro l'autorità regia. La parte aristocratica della società lo sostiene nei paesi democratici, la democrazia negli altri. Ma in seno a una democrazia organizzata come quella degli Stati Uniti si trova un solo potere, un solo elemento di gloria e di successo, e nient'altro.

In America, la maggioranza traccia intorno all'opinione un cerchio formidabile. All'interno di questo limite lo scrittore è libero; ma guai a lui se osa varcarlo. Non già che abbia da temere un *autodafé*, ma è esposto a ripulse d'ogni genere e a persecuzioni quotidiane. La carriera politica gli è preclusa: egli ha offeso l'unica autorità che avrebbe la facoltà di aprirgliela. Gli viene negato tutto, anche la gloria. Prima di rendere pubbliche le sue idee credeva di avere sostenitori; ora che si è rivelato a tutti, gli pare di non averne più: chi lo biasima si esprime ad alta voce, mentre chi la pensa come lui, senza avere il suo coraggio, tace e si allontana. Alla fine cede, si piega sotto gli sforzi quotidiani e rientra nel silenzio, come se provasse il rimorso di avere detto il vero.

Catene e boia: ecco i tozzi strumenti che un tempo usava la tirannia; oggi giorno la civiltà ha perfezionato financo il dispotismo, che pure sembrava non avere più nulla da imparare.

I principi avevano, per così dire, materializzato la violenza; le repubbliche democratiche dei giorni nostri l'hanno resa intellettuale, come la volontà umana che essa vuole costringere. Sotto il governo assoluto di uno solo, il dispotismo, per arrivare all'anima, colpiva duramente il corpo, e l'anima, sfuggendo a quei colpi, si librava gloriosa al di sopra di quello; ma nelle repubbliche democratiche non è così che si comporta la tirannia: essa tralascia il corpo e va dritta all'anima. Il padrone non dice più: "Pensate

come me o morirete", ma dice: "Siete liberi di non pensare come me; la vostra vita, i vostri beni, tutto resta a voi; ma d'ora in poi sarete stranieri fra noi. Manterrete i vostri diritti civili, ma essi vi saranno inutili, perché se solleciterete il voto dei vostri concittadini, non ve lo concederanno, e se chiederete soltanto la loro stima, fingeranno ancora di rifiutarvela. Resterete fra gli uomini, ma perderete i vostri diritti all'umanità. Quando vi accosterete ai vostri simili, vi eviteranno come esseri impuri, e perfino coloro che credono alla vostra innocenza vi abbandoneranno per timore di essere a loro volta evitati. Andate in pace, vi lascio la vita, ma sarà una vita peggiore della morte".

Le monarchie assolute avevano disonorato il dispotismo; facciamo attenzione che le repubbliche democratiche non lo riabilitino e che, rendendolo più gravoso per alcuni, non gli tolgano agli occhi dei più l'aspetto odioso e il carattere avvilente.

Presso le nazioni più fiere del Vecchio mondo sono state pubblicate opere destinate a ritrarre fedelmente i difetti e le ridicolaggini dei contemporanei: La Bruyère, quando compose il suo capitolo sui grandi, viveva nel palazzo di Luigi XIV, e Molière criticava la corte in commedie che faceva rappresentare davanti ai cortigiani. Ma il potere che domina negli Stati Uniti non accetta che ci si burli di lui: il più lieve rimprovero lo ferisce, la minima pungente verità lo spaventa, e bisogna lodarne tutto, dalle forme del linguaggio fino alle più salde virtù. Nessuno scrittore, qualunque sia la sua fama, può sfuggire a questo obbligo d'incensare i suoi concittadini. La maggioranza vive quindi nella perpetua adorazione di se stessa; soltanto gli stranieri o l'esperienza possono far giungere certe verità fino alle orecchie degli americani.

Se l'America non ha ancora avuto grandi scrittori, le ragioni non vanno cercate altrove: non esiste genio letterario senza libertà di pensiero, e non c'è libertà di pensiero in America.

L'Inquisizione non ha mai potuto impedire che in Spagna circolassero libri contrari alla religione della maggioranza. Il dominio della maggioranza ha fatto di meglio negli Stati Uniti: ha eliminato perfino l'idea di pubblicarne. Si possono incontrare miscredenti in America, ma la miscredenza non vi trova, per così dire, alcuna voce. Ci sono governi che si sforzano di proteggere i costumi condannando gli autori di libri licenziosi. Negli Stati Uniti nessuno viene condannato per questo genere di opere, ma nessuno è tentato di scriverne. [...] In questo caso l'uso del potere è senza dubbio buono; ma io sto parlando del potere in quanto tale. Questo potere irresistibile è un fatto costante, il suo buon uso è solo accidentale.

J. S. MILL, *Considerazioni sul governo rappresentativo* (1861)

Cap. III. Il governo rappresentativo come forma ideale di governo

[...] Si può mostrare senza problemi di sorta che la migliore forma di governo è quella che attribuisce all'intera comunità la sovranità o il controllo del potere supremo. In questo modo il cittadino fa sentire la sua voce nell'esercizio del potere sovrano. Il cittadino viene chiamato periodicamente a svolgere una effettiva funzione di governo ricoprendo una qualche funzione pubblica in ambito locale o nazionale.

Questa affermazione merita di essere messa in relazione con i due problemi al centro della analisi: indagare i presupposti del buon governo come veicolo del bene pubblico attraverso l'impiego di facoltà morali, intellettuali e pratiche dei cittadini, e accertare in che modo il governo tende a migliorare o peggiorare queste facoltà. Per forma ideale di governo non si intende qui quella che è applicabile e accettabile in ogni livello di civilizzazione. Il governo ideale è quello che può arrecare i maggiori benefici presenti o di più lungo periodo quando risulta inserito entro circostanze favorevoli. Il governo popolare è quello che può reclamare più di ogni altro la qualifica di forma politica ideale. Esso infatti soddisfa i requisiti della buona amministrazione della cosa pubblica e del miglioramento del carattere nazionale. La superiorità del governo popolare nell'assicurare il benessere attuale consiste in due principi che vantano una validità incontestabile e una generale applicabilità negli affari umani. Il primo principio suppone che i diritti o gli interessi particolari possano venire sacrificati in una sola occasione, quando gli interessati stessi hanno la forza per tutelarli da soli. Il secondo principio prevede che il benessere generale aumenti e si espanda quando molteplici e diffuse sono le capacità' e le energie individuali.

Si potrebbe dire più correttamente che, contro il danno arrecato dagli altri, la sicurezza del singolo è proporzionata alla sua capacità di autotutela. Il soggetto, isolato oppure unito ad altri, può riportare successo nella sua lotta contro la natura solo se ha fiducia in se stesso e confida su ciò che può autonomamente fare e non su quanto possano fare gli altri per lui.

Ogni persona in grado di amministrare i propri affari si attiene alla massima di elementare prudenza che suggerisce: ciascuno è l'unico custode dei suoi diritti e dei suoi interessi. [...]

Non è necessario dilungarsi nella difesa del diritto di tutti alla partecipazione al potere sovrano. Quando il potere è appannaggio di una sola classe questa lo eserciterà deliberatamente in vista dei propri interessi e a repentaglio degli altri interessi in causa. È evidente che senza loro difensori naturali, gli interessi delle classi escluse corrono sempre il rischio di essere trascurati. Anche se non viene sacrificato, l'interesse non presente è trattato secondo una visione che non è certo paragonabile a quella propria delle persone direttamente coinvolte. Nel nostro paese gli operai sono esclusi da ogni diretta partecipazione al governo. Non credo che questo basti per dire che i ceti di governo abbiano la volontà di sacrificare gli interessi operai. In altri tempi queste intenzioni ci sono effettivamente state. Lo confermano gli sforzi continui che per lungo tempo sono stati compiuti per pervenire all'abbassamento legale dei salari. Ma oggi la ordinaria disposizione mentale dei ceti dominanti è cambiata. Essi fanno volentieri dei sacrifici notevoli, soprattutto dal punto di vista finanziario, a vantaggio delle classi operaie. Peccano, semmai, di una generosità indiscriminata. Non credo che ci siano mai stati al governo ceti così animati da un sincero desiderio di fare il proprio dovere a favore dei cittadini più disagiati. Comunque, chi può dire che il parlamento, o uno dei suoi membri, abbia mai adottato il punto di vista operaio nell'affrontare un problema? Quando il parlamento discute, e affronta ciò che interessa i lavoratori in quanto tali, si mette mai entro un angolo di osservazione diverso da quello del datore di lavoro? Non dico con questo che su tali questioni gli operai vedano più giusto dei padroni. Ma gli operai talvolta vedono effettivamente giusto. In casi del genere, la loro opinione dovrebbe essere rispettosamente tenuta in considerazione. Invece di solito non soltanto non viene ascoltata la voce operaia, ma la si ignora. Non c'è un solo membro influente delle due Camere che sulla questione degli scioperi non sia persuaso che la ragione stia completamente dalla parte dei padroni e che gli operai hanno convinzioni del tutto assurde. Ma chi ha studiato il problema sa bene che le cose non stanno esattamente così. Il tema verrebbe affrontato in modo differente e meno unilaterale se le classi costrette a scioperare avessero anch'esse udienza in parlamento.

Per quanto sincera possa essere l'intenzione di chi vuole proteggere gli interessi degli altri, una condizione inerente alle cose umane suggerisce che legare le mani agli interessi in gioco non è garanzia né di sicurezza né di salute. Una verità ancora più evidente recita che gli interessi esclusi non troveranno miglioramento durevole nella loro condizione se non facendo leva sulle proprie forze.

Le comunità libere che hanno ascoltato questi due precetti hanno potuto al tempo stesso ridurre i crimini e le ingiustizie sociali. Hanno anche goduto di maggior benessere rispetto alle altre comunità o a loro stesse se hanno poi perso la libertà. Si devono confrontare gli Stati liberi del mondo quando disponevano della loro libertà con i contemporanei che versano come schiavi sotto il dispotismo monarchico o oligarchico. Ad esempio, le città greche con le satrapie perse, le repubbliche italiane e le città libere della Fiandra e della Germania con le monarchie feudali europee, la Svizzera, l'Olanda e l'Inghilterra con l'Austria o la Francia prima della rivoluzione. La loro superiore prosperità risultava troppo evidente per poter essere sminuita. Ogni pagina della loro storia conferma che esisteva un legame tra benessere raggiunto nella vita sociale e presenza di un buon governo. Se confrontiamo non un secolo con un altro, ma i vari governi che sono in funzione contemporaneamente nello stesso secolo, scopriremo che il possibile disordine morale degli Stati liberi non è affatto equiparabile, anche esagerandolo oltre misura, con i paesi monarchici sotto i quali si è creata la consuetudine di calpestare senza limiti i diritti del popolo, con la disgustosa tirannia individuale che cresceva con i sistemi di rapina attuati con gli accomodamenti fiscali e nella segretezza delle spaventose corti di giustizia.

Bisogna ammettere che i benefici della libertà, così come finora li abbiamo goduti, sono stati ottenuti attraverso l'estensione dei suoi privilegi ad una parte soltanto della comunità. Non ha ancora trovato applicazione il progetto di un governo nel quale tutti godano in maniera eguale della libertà. Nelle attuali condizioni non si può andare oltre un tendenziale avvicinamento a questa libertà che certo costituisce di per sé un valore positivo. La partecipazione di tutti ai benefici della libertà in teoria rappresenta la concezione ideale di un governo libero. Quando alcuni, e non importa chi, vengono tenuti fuori dalla partecipazione politica, gli interessi di cui sono portatori si trovano sprovvisti delle garanzie accordate ad altri interessi concorrenti. Gli interessi esclusi in tal modo non possono contribuire in maniera efficace a migliorare la condizione particolare e quella generale. Un tale contributo tuttavia sarebbe essenziale per il benessere collettivo.

Così stanno le cose per quanto attiene le condizioni di benessere e la buona direzione degli affari generali nella attuale generazione. Il governo popolare è senza alcun dubbio la forma di governo che più di qualsiasi altra influenza il carattere individuale. Prima di affrontare questo problema, bisognerebbe aver chiarito la questione fondamentale: quale dei due caratteri, quello attivo che si batte contro i mali e cerca di piegare le circostanze o quello

passivo che tollera i mali e si piega alle circostanze, sia il più produttivo per il benessere umano. I luoghi comuni dei moralisti e le generali simpatie umane propendono per il tipo passivo. Si ammirano i caratteri che sprizzano energia, ma alla fine ad essere preferiti sono i tipi acquiescenti. L'inerzia del nostro vicino accresce il nostro senso di sicurezza che fa il gioco di quanto in noi vi è di più ostinato. Se non si avesse bisogno del loro contributo per la nostra attività, i caratteri passivi costituirebbero un ostacolo in meno lungo il nostro cammino. Un carattere soddisfatto non costituisce un rivale pericoloso. Nulla è però più certo che un miglioramento della condizione umana è realizzato dal lavoro di caratteri insoddisfatti. È inoltre più facile per una intelligenza attiva acquisire la virtù della pazienza che per uno spirito passivo acquisire la virtù dell'energia.

Ogni superiorità intellettuale è il risultato di uno sforzo attivo. Le fonti non solo dell'intelligenza pratica ma anche di quella speculativa sono lo spirito di iniziativa, il desiderio di progredire, la volontà di sperimentare vie nuove per il bene nostro e degli altri. Lo stile intellettuale compatibile con il tipo passivo è la cultura debole e imprecisa che caratterizza uno spirito che si ritiene appagato dei divertimenti o della semplice contemplazione. La caratteristica di un pensiero concreto e vigoroso, che cioè va in cerca della verità e non si limita a sognarla, è di mostrarsi aderente alla realtà, applicabile. Quando il pensiero difetta di precisione, di comprensibilità, si tramuta in una metafisica mistica che evoca quella dei pitagorici e dei Veda. La cosa è ancora più evidente sotto il profilo del miglioramento pratico. Il carattere che migliora la condizione umana non è quello che cede ma quello che si batte contro le tendenze e il potere della natura. Solo un temperamento attivo ed un carattere energico possono produrre risultati positivi. Le abitudini e il modo di agire che accompagnano il successo del singolo a lungo andare valgono anche per la comunità come requisiti per ottenere il proprio miglioramento.

Da un punto di vista morale possono affacciarsi dei dubbi. E non faccio allusione al sentimento religioso che ha sempre esaltato il carattere inattivo, come quello più in sintonia con la necessaria subordinazione alla volontà divina. Come ogni altra religione, anche il cristianesimo ha coltivato questo sentimento. Però proprio il cristianesimo ha la prerogativa di essersi liberato da questa perversione come pure da tante altre. [...]

Non c'è dubbio che il governo di uno solo o di pochi è connaturato al carattere di tipo passivo. Il governo della maggioranza è invece rispondente al carattere attivo. I governanti irresponsabili hanno bisogno della passività dei governati. La sola attività che tollerano è quella da essi stessi sollecitata.

I governi dispotici inculcano ai sudditi la lezione della sottomissione alla necessità della natura e alla legge degli uomini. Bisogna cedere alla volontà di chi comanda e alla legge in quanto espressione della volontà del potere. Ma i cittadini non sono dei semplici ingranaggi nelle mani dei loro governi. Devono però avere volontà, spirito, fonti interiori a sostegno della loro azione. I despoti impediscono le manifestazioni di queste qualità dei cittadini. Anche quando governi irresponsabili mostrano di non temere le conseguenze pericolose delle attività culturali e non si adoperano per reprimerle, questo loro stesso atteggiamento è anch'esso una forma di pressione. Spesso reprime più la certezza dell'impotenza di ogni sforzo che non un ostacolo effettivo alla sottomissione. Esiste una naturale incompatibilità tra la sottomissione alla volontà altrui e la virtù di autodecisione, di autogoverno. I governanti differiscono fra di loro nei metodi con i quali controllano la libera azione dei soggetti o si sostituiscono alle azioni dei singoli. La differenza risiede nel grado non nel principio. I migliori despoti sono quelli che più riescono a limitare di più il raggio di azione dei soggetti. Un cattivo despota bada alle soddisfazioni personali e poi può anche essere disposto lasciare il popolo tranquillo. Un buon despota invece si preoccupa di procurare il bene del popolo costringendolo a perseguire i propri interessi così come lui crede, che è addirittura meglio di quanto essi stessi avrebbero saputo fare autonomamente. Le regole e i rigidi metodi imposti alle grandi manifatture francesi furono opera del grande Colbert.

La condizione umana è assai diversa quando il soggetto non è frenato da altro che dalle necessità della natura e dalle leggi della vita sociale. Il soggetto vede in queste leggi qualcosa che egli ha in parte contribuito a produrre. Le può per questo criticare apertamente se le trova dannose e può anche cercare con tutte le sue forze di cambiarle. In un governo parzialmente popolare questa libertà può essere esercitata anche da chi non gode di tutte le libertà del cittadino. Ma un individuo è indotto a fare da sé e ad avere più fiducia in se stesso quando sa di avere gli stessi diritti degli altri. In queste condizioni il successo del soggetto non dipende dalle opinioni e dalle disposizioni di un corpo da cui è escluso. Per un individuo, o in misura ancora maggiore per un ceto sociale, è molto avvilente trovarsi relegato fuori dalla costituzione ed essere quindi costretto a piegarsi di fronte ai padroni del proprio destino senza poter prendere parte alle decisioni collettive. La libertà produce un effetto tonificante sul carattere quando l'individuo come cittadino possiede in maniera paritaria il godimento completo dei diritti. Si registra un fenomeno particolare che vede

svilupparsi la disciplina pratica in cittadini chiamati periodicamente esercitare a turno funzioni pubbliche. Nella vita della gran parte degli uomini sono davvero poche le occasioni che mettono in luce le opinioni e i sentimenti di ciascuno. Il lavoro è una routine, non un piacere. Il soddisfacimento dei bisogni non sviluppa una attività interumana ma solo un elementare egoismo. Né la professione in cui si è impegnati, né il modo con la quale viene esercitata, stimolano nei singoli una idea o un sentimento che li proietti verso una migliore esistenza individuale. Se in mano hanno dei libri, niente li invita alla lettura. In genere non hanno alcuna possibilità di accostarsi alle persone con un livello intellettuale a loro superiore. A queste lacune si può supplire solo parzialmente, grazie all'affidamento ai cittadini di cariche pubbliche. Se le circostanze sono favorevoli per mettere nelle mani dei cittadini funzioni di ampio respiro, è possibile che ne traggano benefici nella loro educazione. Con i noti difetti del sistema sociale e delle idee morali dell'antichità, la partecipazione agli affari giudiziari e alle assemblee politiche faceva crescere il livello intellettuale. Un semplice cittadino di Atene raggiungeva un livello di gran lunga superiore a quello poi raggiunto sia in tempi antichi che moderni. Leggendo il nostro grande storico della Grecia si rintracciano in ogni pagina valide testimonianze. Nessuna testimonianza vale più dello stile alto delle arringhe che i grandi oratori greci consideravano le più indicate per influenzare con forza l'intelligenza e la volontà dei cittadini. Le categorie più infime delle classi medie inglesi ricavano, in forme certo meno elevate, lo stesso beneficio svolgendo le funzioni di giurati e gli incarichi municipali. Certo questa partecipazione discontinua e circoscritta, non è affatto paragonabile alla educazione politica del cittadino ateniese che partecipava alla vita delle istituzioni democratiche. Anche quanto accade in Inghilterra comunque è sufficiente a sviluppare facoltà che fanno di chi partecipa un soggetto diverso da un imbrattacarte o da un rivenditore di merci. Un vantaggio più ampio si ricava dalla partecipazione, anche saltuaria, del cittadino privato alle funzioni pubbliche. Il cittadino privato è chiamato in questo modo a pronunciarsi intorno a interessi che non sono i suoi, a fare riferimento a norme diverse da quelle legate ai puri interessi particolari per appianare pretese in conflitto, a mettere sempre in pratica principi e massime la cui ragione costitutiva è il bene pubblico. In queste attività il privato cittadino incontra al proprio fianco persone più abituate a queste idee e a questo tipo di attività. Una tale vicinanza gli servirà per sentire e comprendere meglio gli interessi generali. Il privato impara a sentirsi parte di una comunità e a comprendere che il pubblico interesse è anche il suo. Dove non si trova

questa scuola di civismo, ai privati cittadini che non occupano una posizione sociale elevata, non verrà consentito quasi mai di svolgere in favore della comunità altri doveri che non siano quelli dell'obbedienza alle leggi e della sottomissione al governo. Non esiste alcun sentimento di identificazione con il pubblico. Ogni motivo e ogni sentimento, sia di interesse sia di dovere, si esauriscono nell'individuo e nella famiglia. Il soggetto non pensa mai agli interessi collettivi e ai compiti che può assolvere con il concorso degli altri. Il prossimo appare solo come un antagonista, e se occorre come una vittima. Il vicino non è un alleato o un associato. Con lui non esiste alcuna impresa comune in vista del bene generale. Il vicino è solo un concorrente. La morale privata ne risente negativamente. Quella pubblica viene addirittura distrutta. Se lo stato normale dell'umanità fosse questo, e se questo solo fosse possibile, le più importanti aspirazioni del legislatore o del moralista farebbero della massa un gregge di pecore.

È evidente che solo il governo basato sulla partecipazione di tutto il popolo soddisfa pienamente le esigenze della vita sociale. Ogni partecipazione è utile anche se riguarda solo la più infima delle funzioni pubbliche. Comunque la partecipazione deve essere grande quanto lo consenta il grado di civiltà raggiunto dalla comunità. Quanto di meno vi è di desiderabile è l'ammissione di tutti a una parte del potere sovrano dello Stato. Il tipo ideale di governo è solo quello rappresentativo poiché in ogni comunità che supera i limiti della piccola città ciascuno può partecipare solo ad una minima parte degli affari pubblici. [...]

Cap. V. Le funzioni dei corpi amministrativi

[...] Il significato del governo rappresentativo, così come si ricava dalle costituzioni, è che il popolo o almeno la parte più numerosa di esso esercita il potere sovrano attraverso l'elezione di deputati. Questo potere supremo di controllo spetta a tutti. [...]

Per un governo rappresentativo risulta essenziale che l'effettiva supremazia nello Stato risieda nei rappresentanti del popolo. Rimane però aperta la questione circa le reali funzioni appannaggio del corpo rappresentativo e quindi la sua precisa parte nella macchina di governo. Sotto questo profilo, risultano compatibili con l'essenza del regime rappresentativo le più diverse manifestazioni istituzionali. Comunque l'essenziale è che le funzioni di controllo vengano per intero affidate al corpo rappresentativo. [...]

Cap. VII. La vera e la falsa democrazia: la rappresentanza del tutto e la rappresentanza della sola maggioranza

Una democrazia rappresentativa può andare incontro a due pericoli. Il primo deriva da un mediocre livello intellettuale del corpo rappresentativo e dell'opinione pubblica che dovrebbe controllarlo. Il secondo pericolo scaturisce da una legislazione di classe imposta da una maggioranza numerica che appartiene a una sola classe sociale.

N. URBINATI, *Democrazia sfigurata* (2014)

Cap. I. La diarchia democratica.

[...] In passato i teorici liberali, anche per reazione a regimi dispotici e a forme populiste di democrazia, hanno cercato di separare la fruizione della libertà individuale dalla forma democratica di governo o dalla uguaglianza politica. Berlin ha sostenuto per esempio che la libertà come non-interferenza può essere rispettata o violata allo stesso modo in un'autocrazia e in una democrazia; anzi, ha affermato che si può avere (o perdere) la libertà individuale sia in un'autocrazia che in una democrazia, e che in questo senso “non vi è nessuna connessione necessaria fra libertà individuale e principio democratico.¹ Tuttavia Berlin non ha esteso la validità di tale affermazione anche al caso che abbiamo assunto a punto di riferimento: all'eguale libertà di non subire le interferenze di un potere arbitrario. Per sostenere la sua tesi Berlin ha dovuto circoscrivere la nozione di libertà individuale al caso di un individuo la cui volontà di agire venga ostacolata da un imprecisato impedimento esterno. Il richiamo al rapporto pubblico tra concittadini era estraneo al suo concetto di libertà come non-interferenza, e in questo senso indipendente da qualsiasi forma di governo.

Tuttavia, se rimaniamo coerenti con il principio dell'eguale libertà politica, il carattere del governo diventa un aspetto estremamente rilevante. In tal caso non è più sostenibile che ai fini della tutela della libertà individuale l'ordinamento politico sia indifferente. Le libertà politiche sono “speciali”, in quanto affinché siano garantite nel loro equo valore è necessario che tutti i cittadini siano sufficientemente uguali nel senso di avere un'equa possibilità di fare ciò che è consentito dai loro diritti politici: votare, concorrere per essere eletti e partecipare in modo significativo al “foro pubblico”.

La libertà tra eguali nel potere politico si oppone al dispotismo e all'oligarchia in quanto si oppone alla concentrazione del potere negli ambiti della volontà e dell'opinione. È questo il significato democratico della libertà, fin dall'antica Atene: rapporto pubblico volontario tra uguali che - proprio *perché* non si traduce in un dominio di qualcuno né in una distribuzione diseguale del potere d'imporre l'obbedienza - può anche comportare il sacrificio della propria volontà (per esempio l'obbedienza alla legge) per un fine che si ritenga vantaggioso per tutti. Un cittadino democratico è dunque pronto ad accettare la distinzione repubblicana tra

¹ I. Berlin, *Due concetti di libertà* (1958), in Id, *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 180

“l'azione non regolata” e “l'azione regolata dalla legge” purché accompagnata dalla precisazione che la seconda deve essere “regolata da una legge autonoma (o accettata volontariamente)”².

Questa interpretazione della libertà che vede nell'ordinamento politico un patto fondamentale con cui dei cittadini liberi, al fine di risolvere le proprie divergenze, concordano nel modo di regolare le proprie interazioni descrive adeguatamente l'eguale libertà politica, in quanto accetta l'idea che per non essere soggetti al potere di qualcun altro io debba partecipare, in qualche modo, a prendere le decisioni cui dovrò ubbidire. Questa visione della libertà si rispecchia nella seconda condizione della democrazia procedurale, e dà senso al fatto che la democrazia non abbia un altrove, o un qualche obiettivo specifico da raggiungere al di fuori del funzionamento del suo stesso processo decisionale, che per ragioni peculiari alla sua natura si esplica attraverso l'eguale libertà politica. [...]

I principali teorici contemporanei della democrazia, da Dewey a Kelsen, da Habermas a Bobbio, hanno spiegato questa condizione d'immanenza [del valore della democrazia] con l'argomento che la democrazia per giustificare e rispettare i diritti inalienabili non ha bisogno di congetturare l'esistenza di una natura prepolitica di tali diritti. Al contrario, la democrazia si rivela (e comincia la sua storia) proprio quando una comunità di uomini e donne inizia ad affermare l'esistenza di diritti inalienabili, vale a dire quando adotta lo strumento del diritto per risolvere i conflitti e le divergenze interne e per regolare i rapporti pubblici al suo interno. Habermas ha riformulato questa idea di Kelsen offrendo una nozione di deliberazione che non intacca “una cooriginarietà tra i classici diritti di libertà da un lato, e i diritti politici del cittadino, dall'altro”, in quanto senza i “classici diritti umani che assicurano l'autonomia privata del cittadino” non può esserci “un medium per istituzionalizzare giuridicamente le condizioni abilitanti i cittadini all'esercizio della loro autonomia pubblica.”³

Non possiamo avere la democrazia indipendentemente dalla libertà individuale e da quelli che chiamiamo diritti fondamentali; non possiamo averla senza un sistema legale concepito in modo tale da garantire il dominio della legge. Ognuno dei due livelli - diritti individuali e politica democratica - implica l'altro, se è vero che in democrazia la politica è formata da un foro delle opinioni aperto, plurale e pubblico, in cui si

² N. Bobbio, *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri* (1954), in Id, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 2005, p. 144,

³ J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 255-256.

presuppone inoltre la distinzione tra maggioranza politica e minoranza politica, proprio perché la procedura democratica impone di contare le opinioni una a una in base alla regola della maggioranza.

Pertanto le decisioni democratiche sono legittime (e in effetti migliori di quelle non democratiche) in quanto tendono a produrre una comunità che vuole autogovernarsi, non perché si avvicinano a esiti più appropriati o più corretti. Questa visione, che fa parte di una concezione perfezionista della democrazia, contiene un'aporia evidente: la sua legittimità politica poggia infatti su una logica *post factum* ovvero basa l'obbedienza su un risultato dimostrato (per esempio un risultato buono), il che è assurdo.

Ma la democrazia come diarchia dà al processo democratico un autonomo valore normativo proprio in quanto nessuna opinione, nemmeno quella che ha ricevuto il sostegno della maggioranza, può rivendicare un'autorità autosufficiente e al riparo da future contestazioni e richieste di revisione. Uso il termine immanentismo per esprimere l'idea che la democrazia è tale non in quanto promette determinati risultati, ma in quanto assume a norma della partecipazione l'incanalamento dei conflitti in procedure e istituzioni politiche che danno a tutti i cittadini la possibilità di esprimere le loro opinioni e di organizzarsi per modificare o contestare le leggi vigenti e i governanti eletti. La democrazia è le sue procedure, perché fuori di essa non c'è nulla che consenta di valutare "la qualità sostanziale delle sue decisioni". [...] Le sue procedure hanno valore normativo in quanto prevedono che alla violenza si sostituisca la competizione politica per il governo, e che, inoltre, ciò avvenga tutelando e accrescendo un'eguale libertà politica. Ne consegue che l'incertezza degli esiti e il carattere aperto della competizione politica sono i risultati più preziosi della democrazia: sono ciò che ci rende liberi di partecipare volontariamente alla formazione delle opinioni e delle decisioni politiche. [...]

In democrazia' più che in qualsiasi altro sistema politico è cruciale che mezzi e fini non siano in disaccordo tra loro. La democrazia è coerenza di mezzi e fini proprio perché è sia un obiettivo che il processo per raggiungerlo. E se non consente scorciatoie è perché essa non è solo una modalità funzionale per raggiungere una finalità (per quanto buona) o un qualche tipo di finalità. La bontà del fine non giustifica la violazione del processo decisionale democratico. Gli aspetti sostanziali e quelli formali devono sempre essere concepiti in modo unitario affinché un processo decisionale si svolga in modo democratico.

Facciamo qualche esempio storico di cosa significhi usare per un fine buoni mezzi cattivi (per esempio, la violazione dell'uguaglianza). I liberali sono

stati come abbiamo detto i primi a rendersi conto che l'opinione può diventare di fatto un potere oppressivo e intrusivo, anche se la sua natura è invisibile e mai direttamente coercitiva. Questo filone di pensiero ha anche cercato di immaginare possibili soluzioni a questo problema. Per esempio, Mill riesumò l'idea ciceroniana del voto palese, come mezzo attraverso cui i cittadini più saggi e più competenti o più virtuosi potevano esercitare la loro presunta influenza benefica sui cittadini comuni, ritenuti incompetenti e poco saggi. Più moderna e meno "naive" ma non meno problematica fu la proposta avanzata nel 1922 da Walter Lippmann: creare una classe indipendente di esperti di questioni sociali e politiche (per esempio laureati e specializzati in scienze politiche) che renda comprensibili i fatti complessi a quelli che devono prendere le decisioni.

Mentre Mill aveva proposto di intervenire sui governati inibendone o addomesticandone i pregiudizi attraverso un sistema elettorale che offrisse ai competenti e ai virtuosi maggiori possibilità d'influenzare il giudizio degli elettori (una proposta che non si basava su alcun elemento empirico e nasceva dal pregiudizio secondo cui più cultura significasse maggiore virtù politica), Lippmann proponeva d'intervenire sulla classe di governo illuminando il suo lavoro con il sapere e la competenza di una tecnocrazia di esperti neutrali. Scettico sulla possibilità d'indurre il grande pubblico a formulare giudizi saggi o competenti senza mettere a repentaglio la libertà individuale, Lippmann concentrava la propria attenzione, come scrisse egli stesso, su coloro che hanno in mano le risorse del potere. Ma sia Mill che Lippmann ricorrevano a strategie che definirei platoniche perché era loro intenzione esaltare, e non contrastare, la disuguaglianza politica (anche se, a detta loro, per ragioni valide o buone). Le loro soluzioni erano in contrasto con la democrazia perché perseguivano un fine legittimo (controllare il potere di opinione della maggioranza) con mezzi illegittimi (introdurre elementi di disuguaglianza tra i cittadini). Se infrangevano la regola di coerenza di mezzi e fini era perché l'uguaglianza politica appariva loro un pericolo per la libertà.

Le strategie orientate ai contenuti presuppongono che la democrazia sia incapace di autolimitarsi. Propongo dunque di attribuire alle procedure democratiche valore normativo applicando lo stesso criterio che Brian Barry ha proposto di applicare alla giustizia come imparzialità: "Non si deve semplicemente fare giustizia, ma si deve anche poter vedere che è stata fatta. Ciò significa che alla sentenza si deve arrivare in modi che siano giusti. Anche quando la sentenza in sé è assolutamente giusta, se il metodo con cui

ci si è arrivati non era giusto essa è una cattiva sentenza”⁴. Allo stesso modo, la democrazia, se la si interpreta come un insieme di procedure suggellate da una costituzione, è un regime che si autolimita, in quanto contiene in sé la condizione del proprio limite. Tuttavia, come abbiamo visto, procedure corrette ma separate dai principi fondativi (come una effettiva eguale opportunità di partecipare alle decisioni e influenzarle) possono logorare la fiducia dei cittadini nei confronti della diarchia democratica. Al contrario, come ha spiegato Kelsen, una visione normativa procedurale comporta che la costituzione venga vista non come limite esterno al potere che le persone possono legittimamente esercitare su se stesse, ma come condizione stessa dell'esistenza di questo potere: condizione che richiede una costante attività di manutenzione e restauro.

Pertanto la democrazia, contrariamente alla visione tradizionale sponsorizzata fin dall'antichità dai suoi critici, non è un regime incontenibile da addomesticare con strategie escogitate per limitarla dall'esterno. Com'era chiaro nell'antica Atene, essa contiene in se stessa le ragioni e i mezzi della propria limitazione e naturalmente anche della propria deformazione e violazione. Ciò significa che ci possono essere cambiamenti interni alla democrazia, e non è un caso che Aristotele descrisse sei possibili forme del regime democratico, che vanno da quella costituzionale a quella demagogica. [...]

Queste tre condizioni insieme - eguale libertà, immanenza e autolimitazione – danno senso alla massima di Tocqueville secondo cui la democrazia non ci dà certezza di decisioni eccellenti o anche solo buone (in effetti le sue decisioni a volte sono cattive e improvvise): ciò che la democrazia ci offre è la certezza di poter correggere e modificare qualsiasi decisione senza mettere in discussione o cancellare l'ordinamento politico, cioè senza perdere la nostra libertà. In sintesi le decisioni politiche devono essere emendate con mezzi democratici; devono essere modificate mediante strategie dirette e indirette intese a ridurre quanto più possibile il rischio di sfigurare la democrazia usando mezzi non coerenti all'eguale libertà politica.

⁴ B. Berry, *Justice as Impartiality*, Oxford University Press, 1996, p. 111.